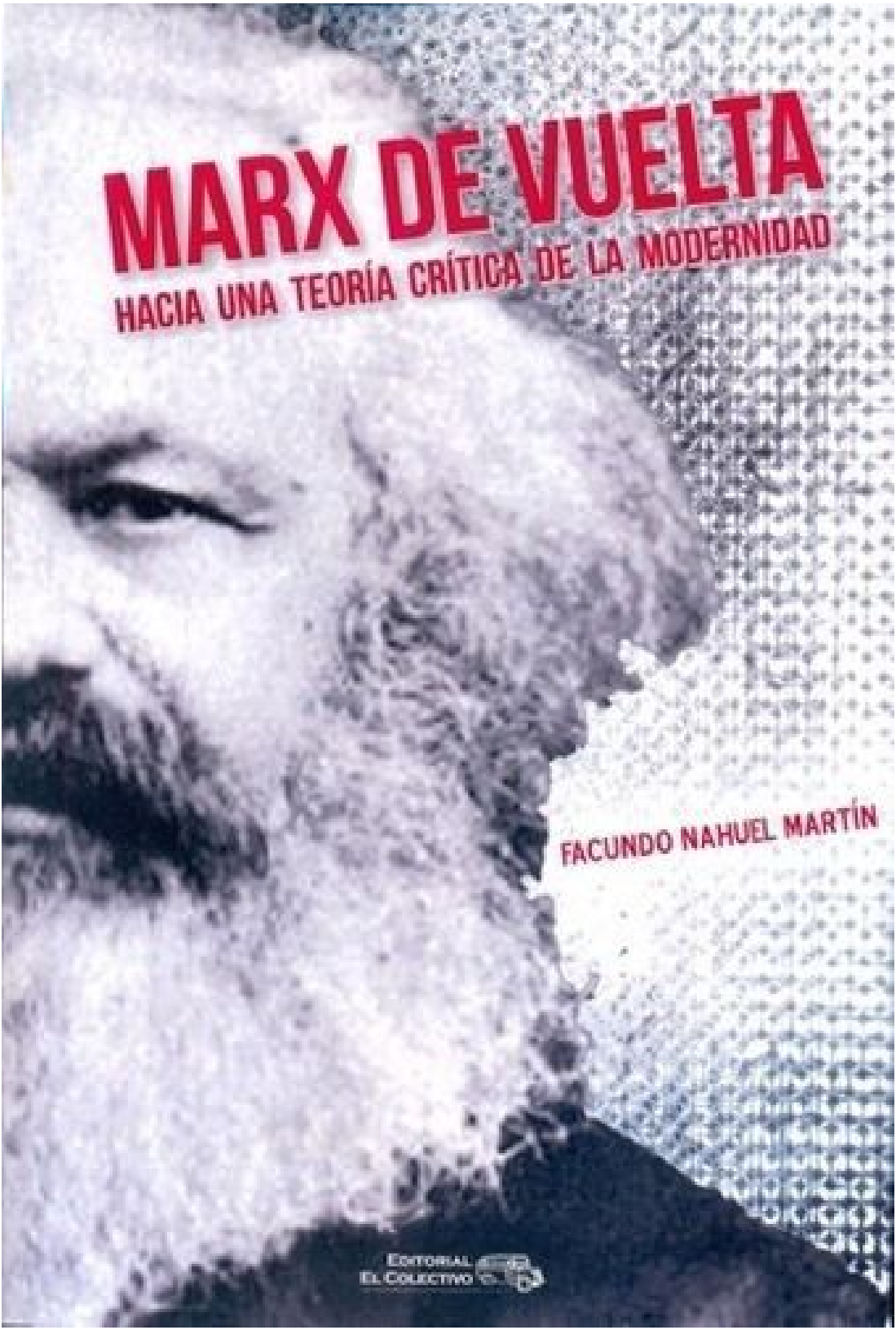
MARX DE VUELTA

HACIA UNA TEORÍA CRÍTICA DE LA MODERNIDAD



FACUNDO NAHUEL MARTÍN

EDITORIAL EL COLECTIVO

Colección ensayo e investigación

Marx de vuelta.
Hacia una teoría crítica de la modernidad

Marx de vuelta.
Hacia una teoría crítica de la modernidad

Facundo Nahuel Martín

Colección
Ensayo e investigación

Editorial El Colectivo
Buenos Aires, 2014

Marx de vuelta. Hacia una teoría crítica de la modernidad / Facundo Nahuel Martín - 1a ed. - Buenos Aires : El Colectivo, 2014.
125 p. : il. ; 22x15 cm. (Ensayo e investigación)

ISBN 978-987-1497-65-2

1. Educación. 2. Investigación.
CDD 370.007

Fecha de catalogación: 22/07/2013

Diseño de tapa e interior: Alejandra Andreone
Corrección: Nadia Fink

Editorial El Colectivo
www.editorialelcolectivo.org
contacto.elcolectivo@gmail.com

Copyleft

Esta edición se realiza bajo la licencia de **uso creativo compartido** o **Creative Commons**. Está permitida la copia, distribución, exhibición y utilización de la obra bajo las siguientes condiciones:

Atribución: se debe mencionar la fuente (título de la obra, autor/a, editorial, año).

No comercial: se permite la utilización de esta obra con fines no comerciales.

Mantener estas condiciones para obras derivadas: sólo está autorizado el uso parcial o alterado de esta obra para la creación de obras derivadas siempre que estas condiciones de liciencia se mantengan para la obra resultante.

Índice

Prólogo
Omar Acha 9

Introducción 15

Capítulo 1
El capital como sujeto de la totalidad social. Para una lectura de los Grundrisse 23

Capítulo 2
Dialéctica negativa y totalidad crítica. Un diálogo entre Adorno y Postone 41

Capítulo 3
El materialismo filosófico de Marx. Tras las huellas de una ontología negativa 67

Capítulo 4
No identidad y sujeto en la evolución intelectual de Horkheimer 87

Capítulo 5
¿Crítica del capital o mitología de la contingencia? Para una discusión con el posmarxismo 111

Capítulo 6
Marx y la teoría crítica de la modernidad 125

Capítulo 7
Los sentidos de la lucha de clases 151

Capítulo 8
Repensar el proyecto emancipatorio de Marx 181

Bibliografía 205

Prólogo

Argumentos para una filosofía marxista

Omar Acha

El libro de Facundo Martín que tengo el honor de prologar es una obra significativa en el derrotero actual de una filosofía marxista. Lo es por su valor teórico intrínseco y por sus proyecciones. Su autor es un joven filósofo que ha urdido un volumen de notable madurez conceptual. En sus páginas se compone un sólido argumento del reencuentro entre el marxismo y la filosofía. Sin desmedro de su solvencia académica, va más allá de los entendimientos universitarios de la filosofía.

Un primer rasgo del presente libro es su extraordinaria composición de *actualidad* e *inactualidad*. Explico la primera: la argumentación no intima la rumia de convicciones sedimentadas ni la afirmación de credos inmarcesibles. Contrastante con las ortodoxias que hicieron del marxismo una *concepción del mundo* con el fin de convalidar identidades y sostener inercias institucionales, este libro consuma la composición ejemplar de una lectura de Marx. Piensa los tramos de su obra que considera más fértiles (básicamente, los cuadernos de estudio conocidos como *Grundrisse*) para detallar el marxismo como teoría crítico-radical de la sociedad. Sostener en el rigor del pensamiento filosófico las consecuencias de esa reinterpretación del marxismo –y realizarlo con severidad analítica– es lo que define la originalidad y la apuesta de *Marx de vuelta*. Una originalidad que el autor sabe partícipe de una biblioteca marxista cuyos nombres no cesa de citar e interpretar: Marx, Adorno, Postone…

Hasta hace pocos años el marxismo fue un cadáver *filosófico*. Las razones de una necrosis inimaginable hacia 1960 fueron de diversa índole, con frecuencia en texturas de estrafalaria coherencia. Se reprochó a la filosofía marxista el convalidar los males de un cierto

"marxismo": determinismo, positivismo, historicismo, totalitarismo, racionalismo, etcétera. La diversidad de las condenas ocultaba mal el lastre que pesaba sobre el marxismo en filosofía (aunque no solo allí), a saber: el balance del siglo veinte y el fracaso de las experiencias revolucionarias. Una mutación ideológica consumada hacia 1980 erosionó la inquietud marxista en las nuevas hornadas de jóvenes con sensibilidad filosófica. Las filosofías de Jean-Paul Sartre y Herbert Marcuse aparecían como datadas e incluso ingenuas; volver sobre la relación Hegel-Marx un tema de "historia de las ideas".

Sería insostenible afirmar que hoy nos encontramos ante un nuevo panorama donde reflexionar lo que hasta hacía poco era impensable: la construcción de un programa filosófico marxista. Nada nos impide imaginar, empero, las tareas de una filosofía marxista en un contexto de renacidas luchas sociales y políticas emancipatorias. Sin embargo, la circunstancia histórica sería insuficiente para definir un proyecto filosófico en tanto que tal. Incluso en este tiempo de crisis global, es imaginable un renacimiento de la política socialista-marxista sin que se disuelvan secretamente sus dificultades conceptuales. La teoría social y la filosofía encuentran allí una faena indelegable. De ahí la importancia de su paradójica inactualidad, es decir, la valentía de un pensador que se aviene jubiloso a contravenir el "espíritu de la época".

Es precisamente en ese temperamento que Facundo Martín nos procura su argumento *filosófico*. No le basta reclamar a lo real una sanción afirmativa del pensamiento crítico. Entiende que requerimos pensar desde el principio o, lo que es lo mismo, repensar, el legado de Marx. Tal actitud despliega el campo de su indagación teórica. No es la exigencia inmediata de un hacer algo en el mundo, sino la interrogación de los conceptos marxistas que subtienden a la praxis, que permiten esclarecerla. Se resiste a enceguecerse en un imaginario pasaje a la práctica, como si dicha práctica constituyera un dato carente de mediaciones. Este libro es, entonces, propiamente filosófico porque no pretende allanar los problemas de la teoría en el plano de la acción, neutralizando las dificultades conceptuales como sombras de una realidad más consistente o fundante. Contrasta así con una asimilación demasiado vertiginosa de las "Tesis sobre Feuerbach" donde se lee (mal) que los dilemas de la teoría se resuelven en la práctica. En realidad, la misma distinción entre teoría y práctica requiere ser revisada si se entiende por la primera un orden etéreo del pensamiento y por la segunda, una sustancialidad "materialista".

La unidad simple de teoría y práctica es una inversión de la creencia idealista que deja incólume su certidumbre básica. Pues allí

donde el idealismo descifra la conquista de la completa experiencia humana por el pensamiento, una noción del marxismo como "materialismo histórico" clausura la disonancia entre el pensamiento y la experiencia. La práctica se presenta entonces como totalidad real e inmediata. La metafísica de esa convicción es insostenible. Incluso es intelectualmente menos interesante que el idealismo absoluto hegeliano para el cual siempre subsiste una grieta del pensamiento filosófico –que siempre "llega tarde"– respecto de lo real. Lector cuidadoso de Theodor Adorno, Facundo Martín renuncia al deseo de una apropiación "absoluta" de lo real por el pensamiento.

El materialismo del argumento desarrollado en este libro se sostiene justamente en esa renuncia a cualquier reunificación total de la escisión entre sujeto y objeto. En otros términos, ningún hacer humano puede reconquistar una esencia perdida o mutilada pues no hay tal cosa.

La fractura sujeto/objeto posee dos dimensiones. Una es de orden *transhistórico*. El autor se abstiene de elaborar esa transhistoricidad, una explicación que demandaría un volumen independiente. Se aplica a destacar la imposibilidad de toda aspiración retotalizante que eliminase la mencionada fractura (esa persuasión sostiene su crítica de György Lukács) y así retornase a una unidad no mutilada. Le interesa subrayar la dimensión de orden *histórico*: la particular dialéctica entre objetividad y subjetividad configurada en las condiciones del capitalismo. La cosificación propia del capitalismo –esto es, la realidad efectiva del "fetichismo de la mercancía"– funda una grafía de dominación transitoria, subordinada a la vigencia de la lógica del capital, que solo es viable como revolución mundial, debido al alcance global de tal lógica. Facundo Martín reprocha a Adorno el abstenerse de destacar adecuadamente las dos dimensiones del desfasaje sujeto/objeto, amalgama que se encuentra en la base teórica de su célebre "pesimismo". Por esta razón elige complementar el análisis dialéctico adorniano por las precisiones teóricas aportadas en la reinterpretación de Marx formulada por Moishe Postone. Sin embargo, el temperamento conceptual del autor es independiente y puede meditar sobre algunos límites del pensamiento postoniano a la luz del mejor Adorno, el de la *dialéctica negativa*.

Entre Adorno y Postone, Facundo Martín se hace fuerte en una visión crítica de la modernidad. A diferencia del kantismo de izquierda defendido por Jürgen Habermas, la recuperación del proyecto moderno es sostenida desde una crítica dialéctica y radical. Mientras la concepción weberiana de la modernidad le permite a Habermas distinguir entre ámbitos autónomos, y particularmente

identificar un "mundo de la vida" lingüístico donde prevalece la racionalidad específica del diálogo, la opinión pública y la apertura a una crítica de la dominación, el punto de vista marxista del presente libro expone la automediación inestable pero global de un Sujeto: el capital. Esa diferencia no lo conduce al pesimismo, al anarquismo teórico o al antimodernismo. Opta por una noción contradictoria de la *modernidad capitalista*. A la vez que crea una dominación interna a los individuos y las clases sociales, el capital constituye las condiciones de posibilidad de su superación por una democracia del poder y la riqueza, es decir, por el comunismo.

De lo dicho se desprende que una política transformadora viable puede generarse dentro de los límites, entre meandros e intersticios, del dominio del capital. En un mundo apropiado por ese Sujeto (es Sujeto pues lo parasita una contradicción inmanente que explica su automovimiento enajenado), emergen sujetos sociales, culturales y políticos. Al respecto, Facundo Martín asume el gesto marxiano de desechar toda aspiración antojadiza, afirmada en deseos desvinculados de las coerciones de lo real. Eso vale no solo para las ideologías burguesas que fantasean con reformar más o menos progresistamente el capitalismo, sino también para el esencialismo que subyace en un obrerismo para el cual la clase trabajadora vela en su seno un destino revolucionario solo postergado por obstáculos externos.

Lejos de constituir una alteridad radical respecto del capital, la clase obrera es una figura social inscripta entre sus pliegues (el capital variable puede adoptar formas diversas y modificables), tanto en el plano objetivo de su "composición" como en el subjetivo de sus adhesiones simbólico-imaginarias. Sus fracciones, sus características técnicas y las figuras de su reproducción, pero también sus ideologías, se dirimen en las entrañas contradictorias del metabolismo social del capital. Por lo tanto, si hay una dinámica contradictoria, ya no reside entre el capital y una exterioridad. Descansa en el seno de la inestable totalidad social mediada por las relaciones sociales de producción, y más exactamente entre la medida de valor (el trabajo abstracto) y la riqueza social producida. Es la contradictoriedad de la vigencia trémula del capital la que inaugura la eventualidad de un acontecer político-cultural postcapitalista. También allí se generan las precondiciones históricas de una crítica. En consonancia con las tesis de Alfred Sohn-Rethel, el autor detecta entre los pliegues del capital los filamentos de la abstracción "burguesa", el suelo del "pensamiento" y las huellas de su impugnación.

Al destacar la posibilidad de una sociedad poscapitalista a partir de las contradicciones internas del capital, Facundo Martín puede abstenerse de cualquier declaración universalista y ahistórica de una política comunista (base de la axiomática de la "idea comunista" en Alain Badiou), de la postulación de una abstracta "autonomía de lo político" (como en los posmarxismos de Jacques Rancière y Ernesto Laclau) y de las variantes del autonomismo que vislumbran sujetos exteriores al capital y el Estado (con matices en las versiones de Antonio Negri y John Holloway).

Cuando el autor nos presenta un *Marx de vuelta*, me parece, esa vuelta tolera matices lacanoides. Es un *retorno* a la lectura de Marx, un regresar a los textos marxianos con nuevas preguntas y el discernimiento de que un ciclo histórico ocurrió –es decir, se consumó– durante el siglo veinte. En otras palabras, involucra el *volver a leer* lo que se interpretó con interrogaciones y premisas desencaminadas. Es también un *dar vuelta* a Marx tras las experiencias del marxismo y de la historia de la práctica revolucionaria socialista. Al aceptar a la vez un núcleo válido de su pensamiento crítico y el carácter inacabado de su empresa, Facundo Martín brega en una reinterpretación que asuma la travesía por la literatura marxista, por sus conquistas y por sus reiterados crepúsculos.

Marx de vuelta es una obra de filosofía crítica que entonces se ha percatado de cuál es su época, de cuál es su horizonte, y de lo que rechaza de ambas. Acepta con prudencia una travesía por el desierto, donde cada paso en el orden del concepto exige una prolongada elaboración teórica. Concibe el talento inicial de un volver a Marx con la certeza de que "Marx" es más un *archivo* donde se mestizan textos y conceptos que un sistema conceptual hermético. Por ende sienta las bases de una tarea que está y no puede sino estar siempre en sus comienzos. Es que a diferencia de los saberes "científicos" que poseen objetos y métodos prefijados, la filosofía se pregunta qué subyace al semblante de la razón instrumental. Y, hay que decirlo, la filosofía es crucial para repensar el marxismo que se desfiguró como una ciencia empírica –el "materialismo histórico"– bajo un régimen epistémico ingenuamente adoptado por la episteme burguesa.

Otra vez, la asunción de una faena laicizada no conduce al autor hacia los puertos negligentes del relativismo o al fragmentarismo "posestructural". Lo sitúa en el designio de una rediscusión de las peripecias de la modernidad. En este libro, apelando a una selectiva lectura de la teoría crítica contemporánea, cimenta los pilares decisivos de un quehacer filosófico marxista que solo podría

prosperar en una obra colectiva. Pues las elucidaciones teóricas propuestas en este libro reclaman ulteriores desarrollos y reconstrucciones del modo en que la lógica del capital se hace mundo: en la mercancía, en el dinero, en el Estado, en las clases sociales, en lo inconsciente, en el mercado mundial. Se entiende que el trabajo por realizar es formidable.

Por fortuna, Facundo Martín no está solo. Pertenece a una generación intelectual –siempre naciente, siempre en peligro de disolverse o de integrarse al orden establecido– que ha empezado a producir nuevos textos de filosofía marxista. Se trata de una generación liberada de las pesadillas con las que el saldo de la experiencia política oprimió el cerebro de los vivos tras la gran derrota histórica del proyecto socialista durante el siglo pasado. Mas no se entienda esa liberación como olvido o denegación. Por el contrario, anima su vigor de pensamiento una revisión de lo sabido y lo impensado de la tradición socialista. Así, creo yo, *Marx de vuelta* invoca en sus argumentos un entramado de investigaciones filosóficas en el que anida un renacimiento de la crítica marxista.

Introducción

Presentamos esta colección de textos con la intención de ofrecer los rudimentos de una teoría crítica de la modernidad inspirada en Marx. No se trata de un trabajo erudito con la bibliografía marxiana, primaria o secundaria. El propósito del libro es mostrar que el pensamiento de Marx encierra una teoría comprehensiva y global de la sociedad moderna capaz de dar cuenta de la dinámica del capital, pero también de las formas de subjetividad, las relaciones entre las personas y las posibilidades históricas características de nuestro tiempo. La teoría crítica de la modernidad se basa en la tensión entre la naturaleza opresiva de la lógica reificada del capital y las potencialidades liberadoras que ésta abre, pero no puede realizar.

El primer capítulo está dedicado por entero a elaborar una lectura de los manuscritos conocidos como *Grundrisse*.[1] Sobre esa lectura se asienta, a la vez, la mayoría de las referencias posteriores a Marx (con el agregado de otras fuentes: *La cuestión judía*, los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844, fundamentalmente). Se trata

1 Puede objetarse que la atención privilegiada que otorgamos a los *Grundrisse* contrasta con un cuidado marginal con respecto a *El capital*. Esta decisión se basa en el argumento de Postone, quien sostiene: "Los *Grundrisse* son ideales como punto de partida (...): son más fáciles de descifrar" (Postone, 2006a: 65). Comprendemos que una reconstrucción exhaustiva del texto marxiano debería dedicar gran atención a *El capital*. Sin embargo, como explicamos un poco más adelante, este libro no está orientado por pretensiones exegéticas sino que apuesta a producir una intervención en el campo del marxismo. La selección de citas y los materiales elaborados, por lo tanto, obedecen a su aporte a la reconstrucción de la teoría crítica de la modernidad y sin pretensiones de producir una lectura comprehensiva del pensamiento original de Marx (si es que tal cosa es posible).

de una lectura orientada desde la "teoría crítica de la sociedad". Las consideraciones motivadas por el propio texto marxiano están, pues, entrelazadas con comentarios sobre Theodor W. Adorno, Max Horkheimer y el más contemporáneo Moishe Postone. Al mismo tiempo, la discusión con el posmarxismo, abordada de manera directa en el capítulo 5, motiva tangencialmente buena parte del libro. A los ya mencionados Adorno, Horkheimer y Postone se suma un debate con el György Lukács de *Historia y conciencia de clase*, cuya simultánea recuperación y crítica resultó indispensable para la escritura de este material.

La intención del conjunto de estos trabajos (algunos son reformulaciones de artículos previos, otros son producto de una escritura completamente original) es renovar algunos aspectos de la recepción de Marx en los ámbitos de la filosofía y la teoría social. Tanto en los campos académicos como en los políticos, la serie de prejuicios y lecturas dogmáticas, la profusión de clichés, lugares comunes y malinterpretaciones que acompañan la discusión sobre Marx es tan grande que sería imposible de enumerar. No voy a detenerme, por lo tanto, en la confrontación minuciosa con otras lecturas, tanto de defensores como de detractores de Marx, salvo cuando lo requiera el desarrollo del argumento.

Resulta redundante resumir, en la introducción a un libro, todo lo que se pretende hacer a continuación. Un libro debería poder justificarse a sí mismo. Para que la tarea de introducir no resulte ociosa, en lugar de una síntesis de los capítulos que siguen, ofrecemos a continuación una lista de breves tesis que pueden tal vez prefigurar el contenido de este libro. Al menos, estos párrafos servirán como declaración del intencionario que subyace a las páginas venideras. Bajo la forma de pequeñas afirmaciones sobre "el pensamiento marxista" intentaremos presentar los fundamentos de una reformulación contemporánea de la teoría crítica versada en Marx. Reivindicamos la inscripción de este trabajo en el campo del *marxismo*, entendido como el conjunto heteróclito de tradiciones de pensamiento inspiradas en Marx. Bensaïd hablaba del "archipiélago de los mil y un marxismos". No hay una única, inequívoca y certera herencia de Marx, como querrían por igual los adoradores de dogmas y los detractores reduccionistas. El marxismo es un campo de pensamiento abierto y agónico, donde el legado teórico de Marx se disputa entre diferentes vertientes teóricas y políticas. Por lo tanto, en los breves párrafos que siguen hablaremos del "pensamiento marxista" para referirnos al singular intento de inscripción de este libro en una tradición de pensamiento inherentemente plural. No

se trata de un trabajo de erudición marxológica o de una reconstrucción exegética exhaustiva de la obra de Marx, sino de un humilde intento de pensamiento original en el campo abierto del marxismo.[2] Las referencias al texto del propio Marx, las citas textuales y los cuidados exegéticos, por lo tanto, no pretenden esconder una operación de lectura que criba el texto produciendo una apropiación singular y sin duda alguna parcial. Cuando, a continuación, hablamos de Marx, del pensamiento marxista o simplemente de marxismo, mentamos unas peculiares relectura, recepción y reformulación de una corriente de pensamiento inspirada en Marx, sin pretensiones de establecimiento definitivo ni exhaustivo de una interpretación textual. Presentamos, entonces, una serie de "tesis" que intentan anticipar el contenido de lo que sigue.

El pensamiento marxista no es una filosofía especulativa de la historia universal

Los trabajos que siguen suponen que hay en Marx una ruptura con la filosofía especulativa de la historia universal. Marx no parte de una teoría general y transhistórica de la historia humana, que pueda dar cuenta comprehensivamente del progreso desde el paleolítico hasta el capitalismo moderno. Su idea de una eventual transición al socialismo no está refrendada, por lo tanto, por la coronación inexorable de un progreso acumulativo y necesario que vendría desarrollándose desde tiempos antediluvianos con una misma lógica de despliegue. Siguiendo a Postone (2006a, 2006b), veremos que la crítica del capital de Marx parte de bases históricamente determinadas. No necesita una teoría general de la historia, sino que muestra que el concepto mismo de historia universal (como sucesión de fases en el desarrollo de un sujeto global que se va completando en el tiempo) es un concepto capitalista, una mirada retrospectiva y reduccionista que la sociedad burguesa arroja sobre el resto de la historia. Marx provee a una *crítica de la historia universal*. No apuesta a coronar una historia supuestamente lineal y progresiva el comunismo como esperada fase final de una evolución inexorable. El concepto de historia en Marx tiene un carácter eminentemente crítico: apunta a revelar la transitoriedad de las formas sociales vigentes, antes que a insertarlas en una narrativa lineal y teleológica inexorable y preestablecida.

2 Debo esta clarificación sobre el sentido del término "marxismo" a la presentación del profesor José Paulo Netto en el Curso de Introducción Sistemática al Pensamiento de Marx del Movimiento de los Trabajadores Sin Tierra de Brasil. Agradezco a los compañeros del MST por haberme permitido participar de este importante curso como militante del Frente Popular Darío Santillán.

El pensamiento marxista parte de bases históricamente determinadas

No nos basamos en una teoría transhistórica de la historia. En cambio, nuestro punto de partida es *históricamente determinado*. En la interpretación y reformulación que intentaremos presentar, Marx escruta la dinámica estructural de la sociedad burguesa, asentada fundamentalmente en la lógica del capital. El capital opera como un sujeto automoviente, que se reproduce efectivamente a espaldas de los sujetos particulares y prescindiendo de sus voluntades. Esa lógica automática y ciega desplegada por el capital, empero, no puede aplicarse sin matices ni mediaciones a toda sociedad precedente. La vigencia de una dinámica histórica objetiva y ciega, inscripta en la estructura de las relaciones sociales, no es transhistórica: no gobierna la sucesión de épocas desde el esclavismo a la actualidad. En cambio, esa dinámica se da de manera singular y característica en la sociedad capitalista. Esto se debe a que en el capitalismo muta la forma del nexo social entre las personas: las relaciones de dependencia personal directa tienden a ser desplazadas, subordinadas o reemplazadas por vínculos estructurados a partir de lógicas anónimas e impersonales. Esas lógicas no tienen validez transhistórica, sino que se montan sobre las peculiaridades estructurales del capitalismo. Al mismo tiempo, la dominación social en la sociedad moderna se funda en esas lógicas abstractas, impersonales y ciegas. Luego, la aspiración emancipatoria de Marx no apunta a realizar una necesidad histórica preestablecida, sino a destruir las constricciones estructurales (específicamente modernas o capitalistas) que se imponen sobre la acción colectiva de los sujetos.

El pensamiento marxista no es un economicismo

No buscamos establecer una relación causal entre la economía y otros aspectos (jurídicos, políticos, ideológicos) de la vida social. En la lectura "categorial" que proponemos, los conceptos de la crítica de la economía política (mercancía, valor, trabajo abstracto) no son conceptos "económicos" en sentido estrecho o disciplinar. Son conceptos de una teoría social global que escruta las mutaciones del vínculo social que configuran simultáneamente las formas de la subjetividad en la modernidad.

El pensamiento marxista no es únicamente una teoría de la lucha de clases

El pensamiento de Marx no puede formularse prescindiendo de la crítica a la división de la sociedad en clases. Sin embargo, no

se limita a ofrecer una teoría de las clases y sus antagonismos. La teoría marxista es también una teoría sobre las formas y transformaciones del vínculo social en el capitalismo. Esa teoría del vínculo social está, reiteramos, centrada en los patrones de dominación y cohesión social basados en legalidades abstractas e impersonales, propias de la modernidad capitalista.

El pensamiento marxista es una teoría del nexo social

Prestando una atención privilegiada a la corriente iniciada por Lukács en *Historia y conciencia de clase* y continuada, con rupturas y transformaciones significativas, por Adorno, Horkheimer y hoy por Postone; estudiaremos a Marx centrándonos en su comprensión del nexo social en la modernidad capitalista. Marx provee las bases de una comprehensiva teoría crítica de la modernidad centrada en las transformaciones del vínculo social y la subjetividad. El trabajo abstracto, expresado en valor, constituye el fundamento estructural de las relaciones sociales capitalistas. Esto significa que tanto las formas en como las personas se vinculan entre sí y con la naturaleza, los patrones de subjetivación como la lógica general de la vida social, están atravesados –en la sociedad burguesa– por las contradicciones estructurales del capital como valor que se auto-reproduce. La teoría crítica de la modernidad no cuestiona solamente la extracción de plusvalía, sino que escruta los mecanismos de explotación a partir de una crítica global de las formas de sociabilidad y subjetividad en el capitalismo.

El pensamiento marxista no es una concepción afirmativa de la totalidad social

La crítica marxista de la sociedad moderna no busca superar la separación entre sujeto y objeto. Marx no aspira a realizar una totalidad social (que estaría obturada por el fetichismo de la mercancía) mediante la superación de toda alienación. En cambio, entiende que la cesura entre sujeto y objeto es en última instancia ontológica, esto es, no susceptible de superación histórica (aun cuando asuma formas y contornos históricamente variables). Al mismo tiempo, su crítica social cuestiona las compulsiones que el capital impone a la acción humana. La crítica del capital no se dirige contra las "alienaciones" que se supone obturarían, en la sociedad capitalista, la realización de un sujeto total. Marx no concibe la totalidad social como un ideal por realizar para un futuro poscapitalista ni postula un sujeto presuntamente llamado a realizarse en sentido de totalidad. En cambio, critica la vigencia de la lógica del

capital y las limitaciones sistemáticas que ésta impone a la libertad, la contingencia y la acción humanas.

El pensamiento marxista es una teoría crítica de la totalidad social

Para Marx el capital estructura efectivamente una totalidad social. Esto no significa que el capital no encuentre resistencias ni que funcionalice todas esas resistencias a su propia auto-posición. Significa que el capital tiene una lógica y una dinámica intrínsecas de carácter totalista. El capital es *valor que pone valor*. Necesita ampliarse a sí mismo constantemente, reproducirse en forma ampliada, subsumiendo en el proceso a todo lo que se le enfrente como heterogéneo. Bajo el imperio del capital se gesta una lógica social tendencialmente autonomizada con respecto a la contingencia de la acción humana. Esa lógica social *reificada* y ciega del capital es el fundamento de la comprensión de la sociedad desde una perspectiva de totalidad. La sociedad se comporta como totalidad porque las posibilidades de autodeterminación de las personas son aplastadas sistemáticamente por el autodespliegue contradictorio del capital como sujeto social.

El pensamiento marxista no es un "hegelianismo materialista"

La lectura marxista en términos de una "inversión materialista de la dialéctica" lleva a la mistificación de construir sujetos "materiales" (la humanidad, el proletariado) supuestamente llamados a realizar el movimiento especulativo de la dialéctica "idealista". Marx no es un "hegeliano materialista" en el sentido de que busque una figura encarnada en la historia que pueda relevar al Espíritu Absoluto. No aspira a realizar el programa hegeliano de la desalienación partiendo de un sujeto secularizado, de carne y hueso. El pensamiento marxista no gira en torno al concepto de un Sujeto originario (el trabajo, el hombre) que se aliena en la historia para reencontrarse consigo mismo al final. Marx ofrece una crítica de las formas de sociabilidad en la modernidad. Su crítica se dirige a la construcción de un sujeto de la totalidad social (el capital, cuya dinámica social es análoga a la del Espíritu automoviente). Buscar un sujeto secularizado que deba realizar la totalidad es seguir pensando la emancipación humana con las categorías de la dominación social. El sujeto secularizado de la totalidad ya existe y es el capital, del que es preciso liberarse para ampliar radical y subversivamente el horizonte de la autodeterminación social y colectiva. Hay dominación social porque hay una dinámica histórica totalista gobernada por un sujeto global y reificado. La crítica del capital es, entonces, crítica de la totalidad y su sujeto. No busca un sujeto que realice la

totalidad más allá de la alienación, sino que critica la totalidad ya realizada bajo el imperio del capital como sujeto.

El pensamiento marxista no es un antropocentrismo

El pensamiento marxista no es un humanismo, un subjetivismo ni un antropocentrismo. El suplemento ontológico de un concepto genérico del hombre caracteriza tanto la obra madura (la discusión sobre abejas y albañiles en *El capital*) como la obra juvenil de Marx (los *Manuscritos* de 1844). Sin embargo, eso no significa que Marx sea un humanista sujeto-céntrico. Dado que rompe con el horizonte de la totalidad como idea normativa, Marx no es un subjetivista: no aspira a superar la separación entre sujeto y objeto realizando una totalidad puesta por un sujeto liberado hasta la plenitud (como el proletariado o la humanidad). Marx critica la totalidad centrada en el sujeto como un aspecto de la lógica del capital. Su concepto de hombre, suplementario de la crítica históricamente situada de la totalidad, postula el carácter finito del sujeto. La ontología de Marx (dentro de los límites en los que Marx formula una ontología) es *negativa*: está centrada en la imposibilidad de lograr una identidad de sujeto y objeto, hombre y naturaleza, universal y particular. El "hombre" [*Mensch*] de Marx, aun cuando ocupa un rol importante en sus formulaciones ontológicas, no es supuesto como sujeto de la totalidad social, como sujeto llamado a reencontrarse consigo mismo por la superación de toda alienación. En cambio, Marx supone un sujeto descentrado con respecto a sí mismo y el mundo, expuesto a la inexorable finitud de las relaciones no totalizables con lo que se le enfrenta como otro (la naturaleza, la historia, el otro hombre).

El pensamiento marxista puede dar cuenta de la política de los nuevos movimientos sociales

En los últimos años, en las agendas de la izquierda, cobró especial importancia una serie de movimientos sociales que no están estrictamente centrados en la disputa de la explotación y las reivindicaciones del trabajo asalariado. Estos movimientos se asientan en diferentes identidades subalternizadas y emergentes que mantienen vínculos variables y complejos con la lógica social del capital; pero poseen una importancia y un protagonismo ineludibles para cualquier perspectiva emancipadora contemporánea. En este libro pretendemos mostrar que el marxismo puede dar cuenta de la política de los llamados "nuevos movimientos sociales" y participar en la disputa por orientar esa política hacia un programa anticapitalista, sin caer en subordinaciones reduccionistas o esencialistas. Comprender el pensamiento

marxista como una teoría comprehensiva del nexo social permite dar cuenta de las diferentes políticas en torno a la subjetividad o la identidad que dinamizan las sociedades contemporáneas. Buscaremos comprender a los nuevos movimientos sociales a partir del proyecto ético y político de la autodeterminación individual y colectiva, tratando de dar cuenta de cómo estos movimientos son posibilitados por la lógica social del capital, pero al mismo tiempo tienen vigorosas capacidades para conducir su lucha contra esa lógica.

La perspectiva que presentamos pretende diferenciarse tanto de los reduccionismo obreristas de una parte del marxismo –que tiende a desconocer las posibilidades de lucha anticapitalista de las identidades no estrictamente proletarias–, como de las visiones posmodernas, pluralistas y posmarxistas que, en nombre de la "pluralidad de sujetos", acaban por desconocer la lógica social del capital y su despliegue totalista. Aspiramos a ofrecer una perspectiva emancipatoria que permita pensar de modo no reduccionista ni pluralista la multiplicidad de identidades que deben conformar las perspectivas anticapitalistas contemporáneas.

El pensamiento marxista es una teoría crítica de la modernidad

El capital como valor automoviente, que transforma el nexo social y las formas de subjetividad, que reifica las relaciones entre las personas sometiéndolas a su lógica ciega y autonomizada, es estructuralmente contradictorio. Esto significa que su movimiento de totalización lo desgarra permanentemente. La sociedad del capital se desgrana en antagonismos de clase, en contradicciones estructurales expresadas en crisis periódicas, pero también en una permanente contradicción entre la emancipación del individuo con respecto a los lazos de dependencia personal o directa y su sumisión a los mecanismos anónimos de la sociabilidad reificada. Esos desgarramientos estructurales de la sociedad capitalista hacen posible la formulación de una teoría crítica de la modernidad, que alumbre los fenómenos sociales desde una perspectiva emancipatoria. La teoría crítica se define por la capacidad para mirar el mundo constituido desde la perspectiva de las posibilidades liberadoras que duermen en él, posibilidades cuya realización efectiva supondría una subversión radical de las formas del vínculo social del capitalismo. En otras palabras, la teoría crítica de la modernidad es posible en tanto el capital produce históricamente una serie de posibilidades de sociabilidad liberadoras que no puede, sin embargo, realizar. Las contradicciones estructurales de la dinámica del capital, entonces, fundamentan la posibilidad, en principio, de su crítica.

Capítulo 1

El capital como sujeto de la totalidad social. Para una lectura de los *Grundrisse*[1]

En este capítulo presentaremos un estudio de los manuscritos marxistas de 1857-58 centrándonos en la *lógica social del capital*. Nos detendremos específicamente en los conceptos de *reificación*, *totalidad* y *sujeto* e intentaremos dar cuenta de su conexión interna. Indagaremos cómo el valor configura el nexo social en el capitalismo. A la vez, el primado del valor implica la *reificación* de las relaciones entre los seres humanos. En este marco, se observa que el concepto de *totalidad* tiene para Marx una función principalmente negativa o crítica, la de articular la lógica del capital como lógica reificada. Como sostiene Postone (1993: 79), el propósito de la crítica es desmontar la totalidad antes que afirmarla. También veremos que la dinámica reificada del capital como totalidad lo torna en *sujeto* del proceso social. La constitución del capital como sujeto social, empero, no conlleva una hipóstasis de su lógica intrínseca como un poder autopropulsado *sin fisuras*, sino que pone de manifiesto sus contradicciones. El objetivo final del trabajo será, por lo tanto, mostrar la relevancia –para la interpretación de Marx– del concepto crítico de la totalidad social, entendida en clave adorniana como totalidad intrínsecamente desgarrada en contradicciones.

Es posible, en suma, reconstruir los *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie* (1857-1858) como un estudio sobre las impli-

1 Una versión ligeramente modificada de este trabajo fue publicada bajo el título de "Totalidad y reificación en la lógica de lo social. Una lectura de los *Grundrisse* de Marx" en *Bajo el Volcán. Revista del posgrado de Sociología*, Nº 18, Benémerita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, 2012, ISSN 1870-5642, pp. 67-90.

cancias y los diferentes aspectos de la reificación de las relaciones entre los hombres bajo el imperio del capital, cuya lógica estructura en sentido general la sociedad capitalista. En otras palabras, podemos encontrar en estos textos un estudio sobre las mutaciones del nexo social en el capitalismo, mutaciones que producen una dinámica social con carácter de totalidad autocontradictoria.

La división del trabajo y el rol contradictorio del vínculo social en la producción capitalista

Para Marx el capitalismo conlleva un desarrollo ilimitado y sin precedentes históricos de la división social del trabajo. Ello supone una generalizada difusión del intercambio entre los productores, en la medida en que cada uno pasa a ocuparse de una fracción cada vez más especializada del producto social global. Cada productor individual, con independencia de su posición de clase, no trabaja para abastecer a su propio consumo, sino para el intercambio con otros. La sociedad capitalista tiene, pues, una relación dual con el individuo productor. Por un lado lo emancipa de todo lazo comunitario o tradicional que supeditara su subsistencia al vínculo personal directo con otros. Bajo el capitalismo, el individuo emerge como particular independiente de los vínculos inmediatos con la familia, la comunidad o la autoridad, en un marco donde puede garantizarse la subsistencia mediante el intercambio en las relaciones abstractas del mercado. Sin embargo, por otra parte, el particular independiente de la sociedad capitalista es a la vez un individuo radicalmente socializado, cuya existencia individual es sólo un momento de su producción social. Mientras que en formas de existencia "precapitalistas" las unidades productivas (la aldea, la familia, etc.) pueden ser relativamente autosuficientes, el capitalismo difunde por doquier la producción para el intercambio; esto es, exige a cada productor individual que trabaje para el consumo de otros, de cuya producción a su vez depende para subsistir.

Por un lado, el individuo aparece a través de la historia como un personaje socialmente relevante bajo la difusión de las relaciones de producción capitalistas. "Cuanto más lejos nos remontamos en la historia, tanto más aparece el individuo –y por consiguiente también el individuo productor– como dependiente y formando parte de un todo mayor" (Marx, 1971: 4). El individuo independiente es un resultado histórico, pues "el hombre (...) sólo puede individualizarse en la sociedad" (Marx, 1971: 4). En las formas no capitalistas de sociedad, donde el objetivo económico es la producción de objetos de consumo o valores de uso, la apropiación

de las condiciones de trabajo por parte del individuo se da en el marco de la comunidad. La actividad mediante la que el hombre se apropia de una porción de la naturaleza como "naturaleza inorgánica de su subjetividad" (Marx, 1971: 444) no le corresponde inmediatamente como individuo aislado, sino que está mediada por su inserción en una comunidad.

> "[Su comportamiento] está igualmente mediado a través de la existencia natural, en mayor o menor grado desarrollada históricamente y modificada, del individuo como miembro de una comunidad (…)" (Marx, 1971: 445).

Las formas no capitalistas de la sociedad supondrían una ligazón directa del individuo con la comunidad, que configura el lazo con sus condiciones de vida: "La propiedad significa entonces pertenecer a una tribu" (Marx, 1971: 453). No existiría entonces el individuo como productor "libre" capaz de insertarse en la producción con independencia de sus vínculos personales. Esto es precisamente lo que muta con el surgimiento del capitalismo. "El comportamiento del trabajador [*Arbeiter*] (…) con las condiciones objetivas del trabajo presentes como capital, presupone un proceso histórico de disolución de las formas en que el trabajador es propietario" (Marx, 1971: 458, traducción enmendada). En las formas no capitalistas el productor se vincula con las condiciones de trabajo como condiciones propias mediadas por la pertenencia a la comunidad. La disolución de la unidad original entre el trabajador y sus condiciones de trabajo, que hace posible la emergencia del capital y del trabajo libre separados y contrapuestos, supone a la vez la disolución de las formas de vida social en las que el individuo se apropia de la naturaleza en tanto miembro directo de la comunidad. El resultado de este proceso de disolución es el surgimiento de una capa social de potenciales trabajadores libres, "cuya única propiedad es su capacidad de trabajo y la posibilidad de intercambiarlo" (Marx, 1971: 464).

La génesis del capitalismo implica por ende *la disolución* (o subordinación) *de las formas comunitarias del nexo social*, que ataban al trabajador como propietario a su pertenencia a la entidad colectiva. El surgimiento de una clase social de trabajadores separados de los medios de producción, pero libres para vender su fuerza de trabajo en el mercado, exige la independencia del individuo frente a todo lazo personal o inmediato con formas previas de vida comunitaria.

Sin embargo, el capital no se limita a destruir (o, más precisamente, subordinar) el nexo social comunitario, sino que además lo reemplaza por una nueva forma de vinculación humana, por un

nuevo nexo social (de lo contrario, la sociedad simplemente se disolvería). Este nuevo nexo social se desarrolla simultáneamente a la difusión de la división social del trabajo. Los productores individuales, recíprocamente independientes se vuelven sin embargo por completo dependientes los unos de los otros. El capitalismo desarrollado supone "que mi producto es tal sólo en cuanto es para otro; por consiguiente, es un individual superado, un universal" (Marx, 1971: 130). Bajo el capitalismo cada individuo no produce lo que consume, sino que produce para proveer a otros. Si con el desarrollo de la división social del trabajo las necesidades de los hombres se vuelven cada vez más ricas, diversas y multilaterales, a la vez el producto de cada uno deviene "extremadamente unilateral" (Marx, 1971: 134). El trabajo del individuo se especializa, al punto de que cada uno produce mercancías que no consume o apenas consume, dependiendo del intercambio para subsistir. Así, el intercambio generalizado tiende a producir una nueva forma de vínculo social. Esta nueva forma está sin embargo basada en la independencia inmediata de los productores entre sí (ruptura de lazos con la comunidad o las subyugaciones personales directas) y en su máxima dependencia mediada por el intercambio (ascenso del lazo universal del mercado). El capital, al desarrollar la división del trabajo, separa a los productores pero a la vez socializa universalmente su trabajo, reemplazando la producción para la subsistencia por la producción para el intercambio.

La "socialización" capitalista de la producción se manifiesta de manera patente en el crecimiento del capital fijo y las máquinas. La difusión de la maquinaria tiene para Marx un significado doble: por un lado, supone la profunda subordinación de los trabajadores por el capital (y la consecuente emergencia de éste como sujeto de la producción); por otro lado, prepara la posibilidad de la superación histórica del capitalismo, al hacer del trabajo algo inmediatamente social.

A partir del maquinismo, el capital ya no se apropia del trabajo tal y como éste lo preexiste, sino que crea un proceso productivo materialmente adecuado a sus condiciones. Las máquinas, que reemplazan a los tradicionales instrumentos de trabajo, son la forma del capital fijo más adecuada al capital como relación social. Sostiene Marx: "El desarrollo del medio de trabajo como maquinaria no es fortuito para el capital, sino que es la metamorfosis histórica del medio de trabajo legado por la tradición, transformado en *adecuado para el capital*" (Marx, 1972: 220, cursivas agregadas). La herramienta se subordina al trabajador en el proceso productivo, pues su función se limita a "transmitir al objeto la actividad del obrero"

(Marx, 1972: 218). El instrumento, condición de la apropiación de la naturaleza por el trabajo, se vuelve *formalmente* capital fijo cuando se enfrenta al obrero como propiedad ajena. Sin embargo, *materialmente* no hay diferencias entre el instrumento como capital fijo y el instrumento como propiedad del trabajador, pues en ambos casos la actividad productiva es conducida por el trabajo vivo (aunque en el primer caso éste sea formalmente comandado por el capital).

Con el desarrollo de la maquinaria, el dominio del capital trasciende su dimensión puramente formal y pasa a gobernar materialmente la producción. El "sistema automático de maquinaria" posee "una fuerza motriz que se mueve a sí misma" (Marx, 1972: 218). El trabajador se limita, entonces, a supervisar el trabajo de la máquina, con lo que "el proceso de producción ha cesado de ser proceso de trabajo en el sentido de ser controlado por el trabajo (…). El trabajo se presenta (…) subsumido en el proceso total de la maquinaria" (Marx, 1972: 219). Con la maquinaria la producción del trabajador pierde independencia, y se ve subsumida por la dinámica automática del capital fijo, que ahora gobierna el proceso. Las máquinas, lejos de ser meros instrumentos del trabajo humano, tienen a éste por instrumento de su propio movimiento autogenerado. De este modo, el capital deja de intercambiarse con un trabajo libre preexistente e independiente de él y pasa a subordinar materialmente al trabajo mismo, emergiendo como sujeto de la producción material.

La subsunción maquínica del trabajo vivo por el capital, empero, conlleva también el proceso de "socialización" de la producción, en el sentido de la generalizada inserción de las fuerzas productivas sociales en la producción inmediata y la difusión de la división del trabajo. La "fuerza productiva general resultante de la estructuración social de la producción global" (Marx, 1972: 222) pasa a motorizar la producción maquínica. Cada productor, además, se especializa al máximo, por lo que se vuelve radicalmente dependiente del intercambio con otros. Así, el capital tiende a la "socialización" de la producción, es decir, a hacer de cada productor inmediato un ser dependiente del conjunto social, tanto porque debe intercambiar con otros para vivir como porque sus condiciones de trabajo objetivan la fuerza productiva del conjunto social. El capital, al plasmarse como máquina, hace de la producción del individuo algo inmediatamente social y en esa medida "trabaja (…) a favor de su propia disolución" (Marx, 1972: 218).

Por un lado, el capitalismo subordina las formas tradicionales o comunitarias de coexistencia, posibilitando la emergencia del tra-

bajo libre y asalariado. Por otro lado, desarrolla la división social del trabajo y el maquinismo, con lo que los productores individuales se ven puestos en una relación de interdependencia recíproca cabal, pues cada uno produce para el intercambio con otros, al punto de que incluso el proceso de producción material pasa a depender del empleo de las fuerzas sociales. Así, el capitalismo se basa en la contradicción entre la autonomía de los individuos productores independientes y el carácter social (y reificado) de la producción global.

El valor como equivalente abstracto

Detengámonos ahora en una segunda determinación de la lógica del capital como totalidad. La unidad entre los productores individuales pero socialmente interdependientes se produce mediante el intercambio de equivalentes. De esta manera, el valor de cambio se constituye en fundamento del nexo social. El mercado desarrollado supone un constante movimiento de homologación de las cualidades diversas de las mercancías (correlativas con la diversidad cualitativa de las necesidades que satisfacen) a una medida común cuantitativa y abstracta.

Los productos del trabajo humano son cualitativamente inconmensurables, tanto si consideramos sus características propias como desde el punto de vista de las necesidades que satisfacen y las formas peculiares bajo las que son creados. Comparemos, por ejemplo, cereales y tornillos, suponiendo que debiéramos establecer las proporciones mediante las cuales se los intercambia. No hay nada en la naturaleza intrínseca de cada producto que permita compararlos para decidir tales proporciones. Las necesidades que satisfacen son también cualitativamente diversas e inconmensurables. Tampoco pueden compararse las naturalezas diferentes del trabajo que produce cereales y el que produce tornillos. “Las mercancías (…) son naturalmente distintas, poseen distintas cualidades, son medidas de manera distinta, son inconmensurables” (Marx, 1971: 65). El intercambio de mercancías, en resumen, no puede establecerse inmediatamente al nivel de sus propiedades naturales, ni por sus valores de uso, ni por los tipos de trabajo incluidos en ellas.

El intercambio social generalizado supone, por lo anterior, una medida abstracta del valor, a la que toda mercancía sea reductible con independencia de su naturaleza cualitativa y, por ende, de las necesidades particulares que permita satisfacer. Esta medida es el tiempo de trabajo: “El valor (…) de todas las mercancías (incluso el trabajo) está determinado por sus costos de producción, en otros términos, por el tiempo de trabajo requerido para su produc-

ción" (Marx, 1971: 61). Toda mercancía, con independencia de sus propiedades cualitativas, es resultado del trabajo humano (Marx, 1971: 65), que el mercado reduce a trabajo humano *en general*, a gasto de fuerzas humanas considerado universalmente. La economía basada en el intercambio acarrea, entonces, la conmutabilidad universal de todas las mercancías en el valor, principio de fungibilidad general de todo lo cualitativamente diverso.

El *dinero*, a su vez, encarna la abstracción del valor en una mercancía particular. Todas las mercancías expresan la medida de su intercambiabilidad universal en el dinero, que se vuelve así materialización sensorial de valor. El dinero, como medida del valor, es aquélla mercancía en la que se expresan todas las demás universalmente, es "la unidad que sirve para medir los valores de cambio de las otras mercancías" (Marx, 1971: 141). Cuando se expresa el valor de una mercancía en una cierta cantidad de dinero, éste no es a su vez expresado como valor sino como pura cantidad de sí mismo. El dinero es la mercancía universal en cuya magnitud simple se expresan los valores de todas las demás. "El dinero es *únicamente mercancía* (mercancía *universal*), la mercancía en su forma pura, indiferente a su particularidad natural y también a todas las necesidades inmediatas" (Marx, 1971: 150, cursivas en el original).

Sin embargo, el dinero como universal es a la vez una mercancía particular: un metal precioso u otra cosa que es producto del trabajo humano. El dinero se constituye en un *universal particular*: como medida general del valor, es lo más universal, aquello en relación con lo cual se valúan todas las mercancías particulares. Pero, a la vez, el dinero es en sí una mercancía peculiar, que puede servir como medida del valor porque él es en sí producto del trabajo humano:

> "En el momento mismo en que el valor de cambio se hace presente en el dinero como *mercancía universal*, al lado de todas las mercancías particulares, el valor de cambio se hace presente como mercancía particular en el dinero al lado de todas las otras mercancías" (Marx, 1971: 76, cursivas en el original).

El dinero es una mercancía particular que cumple la función de expresar universalmente el valor de todas las mercancías. Como medida universal de todas ellas se les contrapone a la vez en tanto mercancía separada; como totalidad de los productos particulares, posee una existencia aparte, diferenciada. El dinero como universal, por ende, se niega a sí mismo: al subsumirlo todo, se separa de todo. El dinero como expresión universal de las mercancías es un universal falso, invertido, que reúne a los particulares oponiéndoseles.

Las mercancías son equiparadas en un equivalente *abstracto*, esto es, contrapuesto a los particulares que reúne. La contradicción en la naturaleza universal del dinero va de la mano de la contradicción, inherente a la mercancía, entre valor de uso y valor de cambio. Éstos no coexisten en ella como determinaciones meramente diferentes sino que son contrapuestos. Hay, pues, una "contradicción entre la naturaleza particular de la mercancía como producto y su naturaleza universal como valor de cambio, (…) contradicción entre sus propiedades naturales particulares y sus propiedades sociales universales" (Marx, 1971: 72). La mercancía como valor de uso, que por sus peculiaridades puede satisfacer una necesidad humana, está en contradicción con la mercancía como portadora de valor de cambio, como medida universalmente intercambiable. La universalidad del valor de cambio es una universalidad abstracta, separada de la dimensión material del uso.

El valor no sólo supone la abstracción de las peculiaridades cualitativas de las mercancías (y por ende de su capacidad para satisfacer necesidades humanas), sino que también se *autonomiza*, volviéndose sobre sí y poniéndose como fin para sí mismo (e imponiéndose a los hombres). El dinero como universal abstracto ve invertida su función social: de *medio* del cambio pasa a ser *fin en sí mismo*: "Su finalidad era la posesión de la mercancía cambiada, el consumo (…) [Pero] La finalidad del comercio no es el consumo, sino la adquisición de dinero, de valores de cambio" (Marx, 1971: 74). En la base del capitalismo se encuentra la acumulación como finalidad dominante de la actividad económica. No se produce para el consumo, sino para la reproducción ampliada del valor. El valor, así, no sólo posee una existencia separada de las mercancías como universal exterior, sino que además subordina la producción de mercancías a su propia autoposición o reproducción. El valor y su encarnación en dinero configuran un universal separado del conjunto de las mercancías y vuelto recursivamente sobre sí mismo.

El valor como relación social reificada

En el apartado anterior estudiamos la constitución del valor (y su expresión en dinero) como universal contrapuesto a las mercancías particulares. Ahora nos falta indagar en la relación del valor con los individuos que producen e intercambian, es decir, en la transformación del nexo social bajo el capitalismo. Esta cuestión ha sido estudiada detalladamente por Sohn-Rethel (1980: 15), Holloway (2011: 155, 226) y Postone (2006: 211 y ss). En continuidad con los planteos de estos autores, intentaremos mostrar cómo el valor

se autonomiza frente a sus sujetos, contraponiéndoseles como un universal reificado que los violenta.

El capitalismo reemplaza el lazo social comunitario por el lazo social abstracto de las relaciones de intercambio. Holloway señala que entonces el tejido social se construye "mediante el intercambio de productos" (2011: 155). De igual modo, Sohn-Rethel indica: "En las sociedades productoras de mercancías, la síntesis social se basa en las funciones del dinero como 'equivalente universal'" (1980: 15). Si las relaciones burguesas suponen la independencia del individuo, también generan su universal dependencia con respecto al intercambio. "La dependencia mutua y generalizada de los individuos recíprocamente independientes constituye su nexo social. Este nexo social se expresa en el *valor de cambio*" (Marx, 1971: 84, cursivas originales).

El producto de los individuos que trabajan aisladamente es algo en sí universal, social, ya que éstos producen, ante todo, valor: "La actividad, cualquiera sea su forma fenoménica individual, y el producto de la actividad, cualquiera sea su carácter particular, es el *valor de cambio*, vale decir, algo universal" (Marx, 1971: 84, cursivas originales). La dependencia del individuo con respecto al conjunto de la sociedad, sin embargo, no es inmediatamente consciente para él, que no se reconoce en su relación con los otros sino que se encuentra en ella como en algo ajeno, exterior. En palabras de Marx:

> "El carácter social de su actividad (...) se presenta aquí como algo ajeno y con carácter de cosa frente a los individuos, no como su estar recíprocamente relacionados, sino como estar subordinados a relaciones que subsisten independientemente de ellos" (Marx, 1971: 84).

El capital reemplaza el nexo social inmediato de la comunidad o la familia por el nexo social universal y abstracto del intercambio generalizado. Maximiza la interdependencia de los individuos con relación al todo de la producción social; pero maximiza también la independencia del individuo frente a todo lazo social directo. Así se produce históricamente un nexo social contradictorio, que reúne a los hombres pero se eleva como algo externo a ellos. El capital produce "una gran cantidad de formas antitéticas de la unidad social" (Marx, 1971: 87) en la medida en que "1) los individuos siguen produciendo sólo para la sociedad y en la sociedad" pero "2) que su producción no es inmediatamente social, no es *the offspring of association* [el retoño de la asociación]" (Marx, 1971: 86). El nexo social capitalista es un nexo antitético, desgarrado, bajo el que lo

universal y lo particular (el individuo y la producción social de conjunto) se contraponen insalvablemente. La producción social global se alza como una fuerza independiente de los individuos, que oprime y subordina a todos por igual: "Los individuos están subordinados a la producción social, que pesa sobre ellos como una fatalidad, pero la producción social no está subordinada a los individuos y controlada por ellos como un patrimonio común" (Marx, 1971: 86).

La lógica del valor equivale, a partir de lo anterior, a la "reificación [*Versachlichung*] del nexo social" (Marx, 1971: 88), lo que significa que el valor de cambio es "*el nexo del individuo con el conjunto*, pero al mismo tiempo *la independencia de este nexo respecto de los propios individuos*" (Marx, 1971: 89, cursivas originales). Este punto ha sido largamente estudiado por Postone, que muestra cómo la mediación social en el capitalismo adquiere una vida propia, independiente de los individuos (1993: 158). El nexo social reificado es aquél que no responde a los individuos sino a sus propias necesidades autonomizadas. El lazo que reúne a los individuos (el intercambio) adquiere a la vez una entidad propia (pues el intercambio se vuelve un fin en sí), separándose de los particulares que reúne. Si el capitalismo se basa en la eliminación de las formas tradicionales de dependencia personal o directa, no las reemplaza por la libre coexistencia de los individuos organizados socialmente, sino por una nueva *dependencia con respecto al valor* (Marx, 1971: 85). El capital las convierte de la dominación social "a una forma general" (Marx, 1971: 92) en cuyo seno los hombres son "dominados por abstracciones" (Marx, 1971: 92).

El valor, en suma, no es en la sociedad capitalista un mero fenómeno local de significación limitada. No se trata, por ejemplo, de un principio de la economía como una esfera aislada que pueda contraponerse a otras (la política, el derecho, la ideología). Por el contrario, el valor configura *el nexo social fundamental de la sociedad burguesa*, es la forma de la existencia común de los sujetos en esta fase histórica. El valor funda un nexo social reificado que reúne a los individuos contraponiéndoseles como un poder ajeno, anónimo e impersonal.

El capital como sujeto de la producción

Nos falta aún estudiar una cuarta determinación de la lógica del capital como nexo social: su constitución en *sujeto*. Esta dimensión ha sido señalada por Postone (2006: 124 y ss.), quien destaca la dinámica autopropulsada y totalizante del capital. Postone se centra en la relación contradictoria entre el constante incremento

de la productividad del trabajo y la restitución del trabajo abstracto como medida del valor. A su criterio, la determinación recíproca de las dos dimensiones del trabajo (como trabajo abstracto y trabajo concreto) compone la lógica contradictoria del capital (Postone, 2006: 374 y ss.). La dinámica del capital conduce a la constante transformación y restablecimiento de la hora de trabajo social, incrementando perpetuamente la productividad del trabajo concreto y poniendo cada vez al trabajo abstracto como medida del valor. Sin descartar el análisis postoniano, en este trabajo estudiaremos la conversión del capital en sujeto de la producción desde otro punto de vista, el de la *conversión de la plusvalía en beneficio* (ganancia). En esa conversión el capital se revela como *valor que pone valor*, es decir, como valor que se recrea a sí mismo. La dinámica autonomizada del capital, que lo torna sujeto social, puede estudiarse con peculiar claridad en la esfera de la reproducción.

Considerando la transformación de la plusvalía en beneficio, podemos comprender cómo el capital se asume como sujeto de la producción, subordinando a su propio autodespliegue todo lo que parece enfrentársele como diverso. En el análisis de Marx únicamente la porción del capital invertida en salarios se valoriza, dado que sólo el "trabajo vivo" aporta un valor adicional al producto, en tanto las materias primas y los instrumentos no incrementan su valor en la producción. Las materias primas y los instrumentos o máquinas son pagados por el capital conforme el trabajo objetivado en ellos y transmiten su valor, como costos, al producto final. La fuerza de trabajo, por su parte, es pagada mediante el salario, determinado por el costo de producción del propio trabajador. Sin embargo, la fuerza de trabajo empleada en la producción no se limita a transmitir su propio valor al producto, sino que crea un valor adicional. Supongamos que con 5 horas de trabajo diario sea posible producir los valores necesarios para garantizar la subsistencia del trabajador. La jornada laboral, empero, se estira por 8 horas, de modo que el trabajador continúa produciendo aun después de haber trabajado por un tiempo equivalente al necesario para garantizar su subsistencia, es decir, un tiempo equivalente al encerrado en la producción de su fuerza de trabajo. Ese tiempo de *plustrabajo* crea plusvalía. Dice Marx: "Si el capitalista pagara al obrero un precio = un día de trabajo, y el día de trabajo del obrero añadiera a la materia prima y al instrumento solamente un día de trabajo (…) no habría operado como capital" (Marx, 1971: 263). La fuerza de trabajo, por lo tanto, es la única mercancía que posee

la cualidad de *incrementar el valor del capital*, en la medida en que la jornada de trabajo incluye un tiempo excedente por sobre el tiempo necesario para reproducir al obrero.

Sin embargo, desde el punto de vista del capital lo significativo no es la plusvalía sino la tasa de *beneficio*, es decir la misma plusvalía considerada en relación con la totalidad de los costos de producción: "La *plusvalía*, en cuanto es puesta por el capital mismo y medida por su relación numérica con el valor total del capital, es el *beneficio*" (Marx, 1972: 380, cursivas originales). La diferencia entre (las tasas de) beneficio y plusvalía tiene un aspecto cuantitativo y uno cualitativo. Cuantitativamente, la tasa de beneficio, por calcularse a partir del capital total, siempre es menor a la tasa de plusvalía. Cualitativamente, el beneficio es la plusvalía "en tanto puesta por el capital". Desde el punto de vista del capital es indiferente *qué parte* de la adelantada en la producción crea un valor adicional: lo único significativo es que el capital total se valoriza. La fuerza de trabajo, además, carece (en condiciones capitalistas) de autonomía para producir por sí misma valor, si no es puesta en relación con las materias primas y los instrumentos de trabajo. Así, el punto de vista del capital encierra un momento parcial, pero objetivamente válido, pues objetivamente es el capital el que puede poner en marcha la producción contratando trabajo humano.

> "Como la parte del capital que se intercambia por salarios sólo opera productivamente *en la medida en que otras partes del capital están puestas en cuanto asociadas a ella* (...) tenemos que el poner de la plusvalía, del beneficio, aparece determinado uniformemente por todas las partes del capital" (Marx, 1972: 380-381, cursivas originales).

Todo este movimiento supone, obviamente, la existencia de una clase social de "despojados" que, separados de los medios de producción, no poseen sino su trabajo para vender en el mercado. "El obrero, naturalmente, sin las condiciones objetivas del trabajo, no puede producir. Ahora bien, éstas existen en el capital y separadas del obrero, y se le enfrentan de manera autónoma" (Marx, 1972: 381). Dadas las condiciones históricas del capitalismo, la fuerza de trabajo, aun siendo la única mercancía que crea valor, carece de autonomía para crearla por sí misma. El trabajo sólo es productivo (sólo produce valor) en cuanto está "incorporado" al capital. Por lo tanto "el proceso laboral entero se presenta como proceso que le es propio al capital mismo y el poner la plusvalía como su producto" (Marx, 1972: 381).

El capital es, por lo anterior, el *sujeto* de la producción, sujeto de su propia valorización. Si bien sólo el trabajo vivo crea valor, el mismo trabajo vivo actúa en la producción bajo el impulso del capital.

> "La plusvalía ya no *aparece* puesta por su relación simple e inmediata con el trabajo vivo; esta relación se presenta, antes bien, solo como un momento de su movimiento total. El capital, *partiendo de sí mismo como del sujeto activo* (...) se comporta consigo mismo como valor que se aumenta a sí mismo" (Marx, 1972: 278, cursivas agregadas).

El capital es sujeto de la producción como *valor que se aumenta a sí mismo*. La condición de sujeto del capital tiene dos determinaciones: el capital se pone a sí mismo, apareciendo como presupuesto de sí; y pone a aquello que se le enfrenta como heterogéneo, volviéndolo un momento de sí mismo. Primero, el capital tiene una lógica recursiva: al intercambiarse por materias primas, maquinarias y fuerza de trabajo, se regenera a sí mismo, ampliándose a la vez en el proceso. El movimiento del capital es el movimiento por el cual una suma dada de valor *crea un valor adicional*. Segundo, el capital se apropia de lo que le es diverso, hasta que ello se torna un momento de sí mismo. El trabajo vivo que, despojado de los medios de producción, aparece como no-capital, se torna trabajo productivo (creador de valor) únicamente en relación con el capital. Lo *otro* del capital entra en la producción sólo en función del incremento del capital. El capital no reconoce ninguna diferencia como tal, porque para él todas las diferencias son instancias de sí mismo. Su movimiento recursivo, su autoposición o autorreproducción, subsume a la vez a todo lo que se le enfrente como exterior o diverso.

El capital como totalidad social

El capital como sujeto, a la vez, es principio de la *totalidad* en lo social. Como ha señalado Postone, el concepto marxista de totalidad no debe confundirse con nociones de sentido común que mientan una simple sumatoria exhaustiva de elementos. La totalidad, en cambio, se refiere a un sujeto que es resultado de su propio despliegue (Postone, 2006: 124 y ss.). El concepto de totalidad posee las dos dimensiones señaladas arriba en relación con el capital: la totalidad se pone a sí misma y, en el proceso de hacerlo, pone a su propio otro como un momento de sí. Para explicar esto apelaremos a algunos pasajes de Hegel y Adorno, intentando mostrar las diferencias entre el concepto marxista y el concepto hegeliano de la totalidad. A la vez, en tanto que rescatamos las lecturas de Postone

(2006) y Holloway (2011), según los cuales el pensamiento marxista conlleva una concepción *crítica* antes que *afirmativa* de la totalidad, intentaremos profundizar en esta perspectiva mostrando que *Dialéctica negativa* resulta especialmente importante para comprender el carácter contradictorio de la totalidad capitalista.

La totalidad dialéctica puede homologarse con la lógica del capital como valor que pone valor. Ambos comparten las dos determinaciones de un concepto filosóficamente elaborado de la totalidad: autoposición y subsunción de todo otro como momento de la propia identidad. El capital se pone a sí mismo como valor que se incrementa y subsume al trabajo a su propio movimiento de autoposición. Existe, empero, una diferencia significativa entre Hegel y Marx. En la propia homologación entre los dos pensadores encontramos las raíces de la inversión marxista de la dialéctica. Si para Hegel la totalidad especulativa es la realización de la libertad de la autoconciencia, para Marx la totalidad como lógica del capital es la consumación de la opresión. Esto fija la importancia, pero también los límites de la lectura "dialéctica" de Marx. Por un lado, efectivamente, la dialéctica provee a Marx el concepto de totalidad, indispensable para comprender la dinámica del capital. Por otro lado, la dialéctica de Hegel ensalza la totalidad como realización de la libertad, mientras que para Marx la totalidad es la lógica de la dominación social devenida sistema. Al cambiar el sujeto de la totalidad (la autoconciencia por el capital) cambia también su significado intrínseco. Al trasponer la dialéctica a lógica social, privándola de un sujeto metafísico (la autoconciencia, etc.) que se realice especulativamente en ella, Marx trastoca la *dinámica* de la totalidad.

La transformación operada en la dialéctica radica en que el concepto marxista de la totalidad es negativo o crítico, mientras que el concepto hegeliano es positivo y apologético.[2] *La totalidad social es para Marx la forma que asumen las relaciones sociales reificadas*, vueltas sobre sus principios propios y ajenos a los individuos. Hay totalidad únicamente porque el nexo social se autonomiza de los sujetos que vincula, enfrentándoseles como algo ajeno. *Totalidad* no significa aquí meramente presencia completa de todos los elementos de un conjunto, sino que supone un modo específico de articulación de esos elementos, donde éstos aparecen reducidos a *momentos* de un mismo sujeto global. El capital llega a ser sujeto de la producción en el momento más desarrollado de la reificación de las relaciones sociales, en la subordinación de los individuos

2 Sobre el concepto "crítico" de totalidad véase Adorno (2004: 271) y los ya citados Holloway (2011: 155-159) y Postone (1993: 124 y ss.).

a los imperativos enajenados del beneficio. La totalidad se monta como lógica del valor que, separándose de los sujetos concretos que lo sostienen, se pone a sí mismo. Sólo hay totalidad porque el nexo social abstracto se cierra a la modificación por las personas, volviendo ciegamente sobre sí mismo. La totalidad es la lógica de las relaciones sociales reificadas, indiferentes a los hombres y gobernadas por las leyes autonomizadas del valor de cambio. De este modo, la totalidad se desgarra al ponerse, en lugar de realizarse como libertad. El nexo social reificado, como vimos, pone la unidad de los individuos como algo simultáneamente externo a ellos. Así, su totalidad es su otro, su unidad se les opone como algo externo. La totalidad de la crítica marxista no compone un universal genuino, reconciliado con lo particular, sino que se eleva como totalidad al prescindir de los particulares que reúne, aplastándolos. La totalidad, repetimos, es para Marx un concepto negativo o crítico, pues sólo la construye para desmontarla y denunciarla.

A partir de la interpretación de la totalidad, una lectura de Marx en clave adorniana parece viable, ya que el concepto negativo o crítico de la totalidad es nodal en *Dialéctica negativa*. Holloway ha señalado la centralidad de Adorno para la comprensión de la crítica marxista (2011: 9, 96, 158). Postone (2006), sin embargo, dedica poca atención a Adorno, a pesar de la importancia de la teoría crítica en su lectura de Marx y de la afinidad subyacente entre ciertos pasajes *Dialéctica negativa* y su propia noción de la totalidad. Una interpretación del capital como sujeto corre el riesgo de *hipostasiarlo* como totalidad que se pone a sí misma, con lo que se verían amputadas las vías de la crítica. Si la lógica autopositiva del capital se cerrara sobre sí misma en forma total, entonces no habría posibilidad de trascenderla en la acción o el pensamiento. Sin embargo, es posible sostener que el capital compone un sujeto total y a la vez ofrece asidero para la crítica. Esta posibilidad estriba en la elaboración precisa de un concepto específicamente marxista de la totalidad. Como intentaremos mostrar, ese concepto puede encontrar en *Dialéctica negativa* algunas claves conceptuales de importancia.

Adorno conjuga la crítica al espíritu universal (*Weltgeist*) hegeliano con la recuperación de la teoría marxista. "El espíritu objetivo y finalmente absoluto de Hegel" se asocia con "la ley marxista del valor que se impone sin conciencia de los hombres" (Adorno, 2008: 277). Espíritu y valor coinciden al ponerse, cada uno, como fundamento de la totalidad. La sociedad deviene totalidad únicamente bajo el imperio de leyes reificadas, pues el todo se alza en la medida en que "se desinteresa de los vivos" (Adorno, 2008: 280). La histo-

ria, por lo tanto, "no tiene ningún sujeto global" en términos metafísicos, pero *aparece* como dotada de un tal sujeto en la medida en que "el movimiento de la sociedad ha hecho abstracción de los sujetos individuales" (Adorno, 2008: 281). En resumen, para Adorno, como para Marx, la totalidad no es la realización de la libertad, sino la construcción de la opresión. La totalidad tiene, por lo tanto, un carácter desgarrado, contradictorio, que marca su naturaleza opresiva y a la vez anuncia su propia caducidad.

La totalidad, en el pensamiento adorniano, no parte de un sujeto metafísico, sino que es –como en Marx– resultado de la dinámica reificada de las relaciones sociales. El *Weltgeist* se levanta como totalidad en tanto "se convierte en algo autónomo con respecto a las acciones individuales" (Adorno, 2008: 280). Al igual que el capital, que es sujeto por haberse autonomizado de los individuos en su lógica recursiva, el espíritu objetivo compone una totalidad en la medida en que su movimiento no obedece a los vivientes, sino a sus propios principios autonomizados. La historia aparece (objetivamente) dotada de un "sujeto global" en la medida en que "durante milenios el movimiento de la sociedad ha hecho abstracción de los sujetos individuales" (Adorno, 2008: 281). Abandonada la idea de un sujeto absoluto que se realiza especulativamente, es imposible sostener que la totalidad sea realización de la libertad. Por el contrario, la totalidad se levanta sobre las formas sociales que hacen abstracción de los sujetos vivos, mutilando la espontaneidad y la capacidad humana para la acción y la transformación. El capital, como el *Weltgeist*, genera una totalidad porque se reproduce a sí mismo en forma reificada, imponiéndose por sobre los individuos y aplastándolos en su lógica autárquica.

Ahora bien, como apuntamos arriba, ¿con esta interpretación de Marx, no se corre el riesgo de caer en una visión cerrada de la reproducción del capital como lógica insuperable? Podemos sostener que no, si se atiende a la diferencia entre la lógica de la totalidad adorniana-marxista y la hegeliana. El cambio en el *sujeto* de la totalidad (de la conciencia o el espíritu absoluto al capital) altera también –como ya dijimos– su *dinámica*. En Hegel la totalidad resulta de la auto-posición de un sujeto concebido metafísicamente como absoluto. Así, la contradicción es superada en el despliegue de la totalidad, pues ésta se realiza a sí misma al recorrer sus momentos negativos. La totalidad adorniana, por el contrario, coincide con su propio desgarramiento, con su caída, pues se *pone* y *desmonta* como totalidad en un mismo movimiento, cayendo en contradicciones insuperables. El *Weltgeist* adorniano reúne a los particulares

colocándose "por encima de las cabezas" y por ello es "de antemano antagónico" (Adorno, 2008: 180).

La totalidad supone la autonomización de lo universal frente a lo particular, esto es, la conversión de lo social-colectivo en una realidad contrapuesta a los individuos, que los oprime. Luego, la totalidad es algo irreconciliado y antagónico en su propia constitución. "La totalidad sigue siendo negativa porque debido a su abstracción constitutiva se aleja de los intereses individuales de los que al mismo tiempo se compone" (Adorno, 2008: 287). En otros términos: el capital es efectivamente sujeto de la totalidad, pero *por eso mismo* es no-total, es un universal antagónico, desgarrado.

La analogía entre Adorno y Marx no es meramente formal. Como señalamos en los puntos 2 y 3, Marx muestra que el valor configura un nexo social reificado, bajo el cual lo universal se contrapone a los individuos como una realidad ajena. El valor, volvemos a citar, es "*el nexo del individuo con el conjunto*, pero al mismo tiempo *la independencia de este nexo respecto de los propios individuos*" (Marx, 1971: 89, cursivas originales). Marx y Adorno coinciden, pues, en considerar que existe efectivamente un sujeto de la totalidad, pero impugnan a la vez la totalidad al desenmascararla como contradictoria, desgarrada, no-total. La totalidad fracasa porque se asienta en el antagonismo entre universal y particular, antagonismo que no puede conciliar sin dejar de ser totalidad (es decir, sin dejar de asentar lo universal social en un sujeto autonomizado y reificado). De este modo, es posible sostener que el capital es sujeto de la totalidad sin hipostatizarlo como insuperable. El capital es *a la vez* sujeto total y principio del desgarramiento universal. Su totalismo es dialéctica e inmanentemente antagónico; construir su lógica histórica equivale a desmontarlo, a hurgar en sus contradicciones, que le son íntimas y no reposan en alguna exterioridad que se le contraponga.

Es posible, en conclusión, concebir un sujeto de la totalidad únicamente bajo la reificación capitalista de las relaciones sociales. Totalidad y reificación son conceptos que se corresponden. Sólo hay totalidad en la medida en que un principio autonomizado subsume bajo sí el movimiento del conjunto de la sociedad. A la vez, sólo hay reificación en la medida en que el nexo social se autonomiza frente a los particulares. La totalidad y la reificación suponen ambas una dinámica de la vida social que se vuelve sobre sus propios principios, haciendo abstracción de sus individuos vivos. La lógica del capital, por lo tanto, cobra vigencia sólo como unidad de reificación y totalidad. A la vez, esto conlleva la ruina de la totalidad en su

propia construcción. Al depender de un sujeto autonomizado, la totalidad naufraga en cuanto se pone a sí misma. La teoría de Marx, recorrida secretamente por una dialéctica negativa, opera la *simultánea construcción y crítica* de la totalidad, como forma del nexo social que se separa de los sujetos de carne y hueso y los aplasta.

Capítulo 2

Dialéctica negativa y totalidad crítica. Un diálogo entre Adorno y Postone

En su libro *Tiempo, trabajo y dominación social,* M. Postone presenta no sólo una original reelaboración del pensamiento de Marx, sino también una vía de continuación (y reformulación) de la Teoría Crítica. Emprendiendo una labor análoga (pero alternativa) a la realizada hace algunas décadas por Habermas, Postone reconstruye los planteos de la primera generación de teóricos críticos, mostrando las deficiencias que llevaron a que la teoría se volviera inconsistente o se paralizara. Sobre esa base, emprende una reformulación fundada en la comprensión de las formas contradictorias de la mediación social en el capitalismo. En la perspectiva "categorial" de Postone, el concepto de totalidad juega un rol central. Las relaciones sociales conforman una totalidad únicamente en la medida en que se encuentran *reificadas*, esto es, en la medida en que se ven gobernadas por un principio mediador autonomizado que se reproduce e impone a sí mismo con prescindencia de las voluntades y aspiraciones de los individuos. Lejos de construir una totalidad positivamente, como ideal de reconciliación humana, Postone concibe la totalidad ante todo en forma crítica: como principio estructurante de relaciones sociales reificadas, basadas en la contradicción entre lo universal y lo particular. La totalidad de Postone, asimismo, es históricamente específica: sólo bajo el capitalismo se erigiría una totalidad, de modo que este concepto carecería de validez para la composición de una filosofía de la historia universal.

La totalidad es, a la vez, desarrollada como categoría crítica en el pensamiento de T. W. Adorno. No sólo a partir de la famosa frase

de *Minima Moralia*, "el todo es lo no verdadero", sino también y especialmente en el "Excurso" hegeliano de *Dialéctica negativa* y los escritos en torno al *Positivismusstreit*; Adorno elabora un concepto crítico de la totalidad histórica, basado en la dinámica autonomizada del "Espíritu" [*Geist*], principio mediador de lo social que hace abstracción de los sujetos vivos y regresa como proceso automático sobre su propia dinámica reificada. En coincidencia con Postone, Adorno comprende la totalidad histórica negativamente, es decir, como una forma de mediación social reificada o fetichista, independizada de los individuos vivos, que a la vez produce una contradicción entre lo universal y lo particular en la sociedad.

A pesar de las similitudes descriptas, Postone despacha sucintamente la versión adorniana de la Teoría Crítica equiparándola sin más con una variante pesimista del "marxismo tradicional", sin atender a las afinidades con su propia concepción de la totalidad. En este capítulo intentaremos, por lo tanto, apuntar las continuidades y diferencias entre los conceptos críticos de la totalidad histórica esbozados por Postone y Adorno.

La teoría crítica de Postone: totalidad y alienación

Reconstruyamos brevemente el concepto de "totalidad" de Postone. Para Postone el capitalismo es una formación social históricamente determinada que configura en efecto una totalidad, gobernada por un principio mediador abstracto (el trabajo) y que posee una dinámica temporal automática (independiente de la voluntad de los sujetos) pero contradictoria (sometida a contradicciones sistemáticas e inevitables en su propio marco). La contradicción fundamental de esa dinámica automática/antagónica se da entre la creación de riqueza material y la producción de valor (y se basa en el carácter dual del trabajo). El capitalismo produce cada vez más riqueza humana y proporcionalmente cada vez menos valor. Esto lo vuelve crecientemente contradictorio, lo que anuncia la *posibilidad* (no la probabilidad) de su disolución histórica a favor de formas históricas emancipadas de un principio mediador automático y alienado.

Postone dedica una parte de su análisis a la crítica del "marxismo tradicional". Esta noción no se refiere a una escuela determinada sino que engloba un conjunto de puntos de partida comunes a la mayoría de las corrientes marxistas a lo largo del siglo XX, desde los dirigentes de la revolución rusa hasta la escuela de Frankfurt. El marxismo tradicional posee cuatro determinaciones centrales: 1) toma el "punto de vista del trabajo"; 2) concibe al trabajo transhistóricamente; 3) cuestiona la distribución de los productos sociales

antes que la forma de producción misma; 4) concibe al comunismo como realización (y no como abolición) del trabajo. Para el marxismo tradicional:

> "La superación del plusvalor se concibe en términos de la abolición de la propiedad privada y, por tanto, de la expropiación, por parte de la clase no productiva, del plusvalor social general creado únicamente por el trabajo: la clase obrera podría entonces reapropiarse de los resultados de su propio trabajo colectivo" (Postone, 2006a: 115).

El trabajo, para el marxismo tradicional, es transhistóricamente la fuente de la riqueza humana. La crítica al capitalismo se centra, pues, en la explotación y la desigualdad de clase: la riqueza producida por los trabajadores es apropiada por una clase parasitaria de capitalistas. La negación histórica del capitalismo, desde el punto de vista del trabajo, supondría la apropiación de la riqueza por sus productores inmediatos, es decir, la redistribución socialmente equitativa de los productos del trabajo industrial capitalista tal y como existe en la actualidad, en la medida en que "la producción industrial no es el objeto de la crítica histórica" del marxismo tradicional (Postone, 2006a: 116). Tomando una ontología del trabajo como fundamento normativo de la crítica, el marxismo tradicional cuestiona centralmente la propiedad privada capitalista. Aspira, pues, a la *realización* del trabajo como superación del capitalismo, e identifica esta realización con una redistribución igualitaria (no dividida en clases) de los medios de producción y objetos de consumo.

Para Postone, la primera generación de la teoría crítica cayó en el pesimismo por estar atada aún a los lineamientos básicos del marxismo tradicional. Postone filia la deriva intelectual de Adorno y Horkheimer con los análisis de Pollock sobre las mutaciones del capitalismo. Para Pollock, el capitalismo liberal –basado en la libre competencia en el mercado– entró en crisis en el siglo XX. El surgimiento de los grandes monopolios y la intervención del Estado en la economía dieron lugar a la "primacía de la política". En los países del Este, los Estados totalitarios desarrollaron formas de dominación "capitalistas" (Pollock acuñó la manida expresión "capitalismo de Estado") no basadas en el mercado y la propiedad privada. En Europa y Estados Unidos, a la vez, aparecieron los Estados de bienestar y otras formas de intervención política en la economía, que tendieron a integrar a la clase trabajadora en el capitalismo y suavizaron durante años las convulsiones virulentas del ciclo económico. En el "capitalismo de Estado" planificado, "los

problemas de administración (...) han sustituido a los del proceso de intercambio" (Postone, 2006a: 149), lo que, según Pollock, anularía las contradicciones internas del capitalismo. Desplegada la primacía de lo político, la posibilidad de que el socialismo suceda al capitalismo "no puede seguir considerándose inmanente a la sociedad presente –es decir, emergiendo del despliegue de una contradicción intrínseca subyacente a una economía que se mueve a sí misma– porque, según Pollock, la economía se ha vuelto totalmente gestionable" (Postone, 2006a: 151).

Para Postone, Pollock comprende las contradicciones del capitalismo en términos del marxismo tradicional, como una contradicción entre el mercado y la propiedad privada, por un lado, y la producción industrial, por el otro. Se trata de una crítica social basada en "la primacía del modo de distribución" (Postone, 2006a: 155). Cuando las contradicciones más aparentes del modo de distribución se morigeran por la intervención del Estado en la economía, entonces, el marxismo tradicional de Friedrich Pollock concluye que la posibilidad de la crítica pierde toda base histórica. Para Postone, el giro pesimista de la teoría crítica no se basa únicamente en el desconsuelo por las condiciones históricas de los años 30 y 40 del siglo XX, sino en las "asunciones fundamentales" a partir de las que se pretendía comprender esas condiciones (Postone, 2004: 165). Este autor considera que la teoría crítica permaneció demasiado atada a los presupuestos del marxismo tradicional, entendiendo las contradicciones del capitalismo en forma superficial o incorrecta, como contradicciones de clase centradas en la distribución. Cuando esas contradicciones (más propias del capitalismo liberal que del "núcleo fundamental" del capitalismo como tal) parecieron desvanecerse, los teóricos críticos se vieron obligados a concluir que el capitalismo habría suprimido *toda* contradicción. No fue, por lo tanto, la simple brutalidad inmediatamente manifiesta del fascismo, la sociedad de masas y los "socialismos reales" lo que condujo a la Escuela de Frankfurt al pesimismo; el pesimismo se debió en cambio a sus propias asunciones teóricas, de cara a esos fenómenos históricos.

La teoría crítica, como señala Postone, no puede basarse en posiciones normativas impuestas a su objeto desde afuera. Sus reclamos contra lo existente surgen de una estricta atención a la especificidad histórica. La posibilidad de la crítica, por ende, no se basa en posiciones normativas transhistóricas que se impongan al objeto social extrínsecamente. Por el contrario, la teoría crítica es posible en la medida en que su objeto (la sociedad capitalista) está sometido a contradicciones estructurales y sistemáticas. Esas

contradicciones encierran un "poder ser" o "deber ser" [*ought*] que no es ajeno a la historia o impostado desde fuera, sino que emerge en el movimiento histórico mismo. La crítica social debe ser históricamente autorreflexiva: "No puede proceder desde un punto de vista que, implícita o explícitamente, pretenda mantenerse fuera de su propio universo social; por el contrario, debe interpretarse a sí misma como imbuida en dicho contexto" (Postone, 2006a: 143). Si la teoría puede mantenerse atada a su contexto y a la vez trascenderlo críticamente, ello se debe a que ese propio contexto es contradictorio: "La idea de que las estructuras, las relaciones sociales subyacentes, de la sociedad moderna son contradictorias ofrece la base teórica de esa crítica histórica inmanente" (Postone, 2006a: 143). La vigencia de contradicciones en la sociedad capitalista, que habiliten la posibilidad de su negación determinada, es indispensable para que las posiciones de la teoría crítica puedan sostenerse de modo consistente y autorreflexivo.

Horkheimer y Adorno, a partir de lo anterior, a pesar de haber sentado las bases de algo como el análisis categorial de Postone, sin embargo no ofrecerían sino una "versión sofisticada" del marxismo tradicional (Postone, 2006a: 175). Luego, su teoría se habría vuelto forzosamente pesimista ante el desarrollo del capitalismo de Estado. Al tener una comprensión limitada de las contradicciones sociales, Horkheimer y Adorno se vieron forzados por el desarrollo histórico a asumir la imposibilidad de una crítica social inmanente.

Para salir del estancamiento pesimista de la teoría crítica, Postone propone una reinterpretación liberada de los presupuestos del marxismo tradicional. Su planteo no asume el punto de vista del trabajo, sino que hace de éste el objeto de la crítica: "La crítica social del carácter específico del trabajo en el capitalismo es una teoría de las determinadas formas estructuradas por, y estructurantes de, la práctica social que constituyen la sociedad moderna en sí" (Postone, 2006a: 119). Postone no se preocupa por desarrollar una ontología transhistórica basada en el trabajo. En cambio, el trabajo capitalista tiene una forma histórica específica: es a la vez trabajo concreto y trabajo abstracto, consituyendo el elemento mediador de la totalidad social. El trabajo disociado en trabajo concreto y trabajo abstracto es el fundamento estructural de las relaciones sociales capitalistas y su dinámica automática y alienada. El capitalismo se caracteriza, para Postone, porque "las relaciones sociales son sociales de un modo peculiar. Existen no como relaciones interpersonales abiertas, sino como un conjunto de estructuras cuasi-independientes" (Postone, 2006a: 185). Esas estructuras

cuasi independientes que gobiernan el capitalismo se fundan en el trabajo abstracto que produce valor: "el valor, en tanto forma de la riqueza, está en el núcleo de las estructuras de dominación abstracta" (Postone, 2006a: 187).

Para Postone el trabajo abstracto está en el corazón de la mediación social capitalista, estructurando en forma sistemática las formas de interacción humana. La mercancía, el valor y el trabajo, desde el punto de vista del análisis categorial, son, valga la redundancia, "categorías propias de un tipo determinado de interdependencia social" (Postone, 2006a: 211). El trabajo social tiene en el capitalismo un carácter mediador porque en él se fundan las relaciones sociales. Mientras que en sociedades no capitalistas "el trabajo se distribuye mediante relaciones sociales manifiestas", en el capitalismo "un individuo no adquiere los bienes producidos por otros por medio de relaciones sociales manifiestas" sino que "el trabajo mismo –tanto directamente como expresado en sus productos– reemplaza esas relaciones" (Postone, 2006a: 213). Al intercambiar productos en el mercado, los hombres equiparan las diferentes formas de su actividad en la medida común del trabajo abstracto. A la vez, la cooperación social en el capitalismo viene determinada por el valor de cambio, que es la "ley" sistemática que regula el intercambio. Así, no son los sujetos particulares los que gobiernan la dinámica del valor, sino que ésta se gobierna a sí misma. En otros términos: el trabajo abstracto, expresado en valor y mercancías, es el núcleo de las relaciones sociales capitalistas. "En el capitalismo, el trabajo y sus productos se median a sí mismos, están socialmente automediados [*self-mediating*]" (Postone, 2006a: 114). La crítica del capitalismo, entonces, es la crítica del trabajo abstracto como mediador social autonomizado de los sujetos.

La automediación del trabajo en el capitalismo produce la contradicción entre riqueza y valor. Ésta da al capital su dinámica histórica característica. "Una reinterpretación categorial debe, por tanto, centrarse en la distinción de Marx entre valor y riqueza material" (Postone, 2006a: 183). Para Postone, "la categoría de valor expresa las relaciones básicas de producción del capitalismo" (Postone, 2006a: 68). El valor, como el trabajo que lo produce, tiene una carácter doble: expresa "una forma particular de riqueza" y "una determinada forma de relaciones sociales" (Postone, 2006a: 68). La distinción entre "riqueza real" o "riqueza material" y valor está, por lo tanto, en el corazón de la reinterpretación marxista de Postone. El valor como forma de riqueza "resulta constituido por el gasto de trabajo humano inmediato en el proceso de producción" al tiempo

que "expresa aquello que es, y permanece como, el fundamento básico de la producción capitalista" (Postone, 2006a: 69). El valor, en suma, es el principio estructurante de la sociedad capitalista, que se realiza como una forma históricamente determinada de la riqueza social, generada a partir del tiempo de trabajo abstracto. La dinámica temporal automática y contradictoria del capital, a la vez, está condicionada por el valor. Con todo, surge una creciente tensión entre este fundamento (…) y los resultados de su propio desarrollo histórico" (Postone, 2006a: 69). La contradicción entre riqueza y valor, producto del carácter dual del trabajo, constituye el núcleo fundamental (y contradictorio) de la sociedad capitalista. Concentrándose en ella, Postone intenta superar las asunciones del marxismo tradicional y el consecuente giro pesimista de la teoría crítica.

Las relaciones capitalistas mediadas por el trabajo conforman una totalidad históricamente específica (lo que significa que Postone prescinde de una comprensión totalista de la *historia universal*, pero no así de la sociedad capitalista). Esa totalidad, gobernada por el valor o el trabajo como principios automediadores, es a la vez alienada y contradictoria: encierra la pérdida de libertad para los sujetos, pero también despliega íntimamente la posibilidad de su transformación. El trabajo abstracto es la "*función* del trabajo como actividad de mediación social" (Postone, 2006a: 214, cursivas originales). En el capitalismo la mercancía se universaliza, porque se difunde e impone por doquier la producción para el cambio. La interacción humana de conjunto, entonces, pasa a estar gobernada por la mercancía, el valor y el trabajo abstracto. El trabajo creador de valor se "automedia" en el capitalismo: él mismo constituye en forma autónoma las relaciones sociales (heterónomas para las personas), sin depender de las iniciativas de los individuos y grupos humanos.

Postone intenta "redefinir las categorías marxianas de modo que puedan, de hecho, abordar el núcleo de la totalidad social en tanto que contradictoria" para "abordar no sólo el carácter contradictorio de la totalidad, sino también el fundamento de la falta de libertad que la caracteriza" (Postone, 2006a: 185). El capitalismo como mediación social fundada en el trabajo abstracto produce una serie de formas de universalidad social alienada, que se contraponen a los individuos como poderes extrínsecos e independientes. La mediación social capitalista tiene carácter impersonal y objetivo. Bajo el capitalismo, la existencia en común de los sujetos (su mediación social) se les opone como una realidad autónoma, abstracta y ajena, dotada de leyes de movimiento automáticas: "La sociedad, como otro cuasiindependiente, abstracto y universal que se opone

a los individuos y ejerce una coacción impersonal sobre ellos, se constituye como una estructura alienada por el carácter dual del trabajo en el capitalismo" (Postone, 2006a: 225). Lo que constituye al capitalismo en una sociedad opresiva no es, pues, la explotación de clase, sino la "forma de trabajo" característica de esa sociedad, a saber, el trabajo abstracto (o el trabajo disociado en un aspecto concreto y uno abstracto), que gobierna las relaciones humanas imponiéndoles una legalidad ajena y aplastante para los individuos. La alienación, "proceso de objetivación del trabajo abstracto" (Postone, 2006a: 228) es una determinación estructural del análisis categorial propuesto por Postone.

Las relaciones sociales capitalistas, al mismo tiempo, componen una totalidad porque se fundan, precisamente, en el principio autónomo, automediador, del valor. Como mencionamos brevemente en el capítulo anterior, Postone reinterpreta la relación entre Marx y Hegel a partir de la noción de totalidad: "La crítica madura de Marx no supone una inversión «materialista» y antropológica de la dialéctica idealista de Hegel, al estilo de la emprendida por Lukács. Al contrario, es, en cierto sentido, la «justificación» materialista de dicha dialéctica" (Postone, 2007: 87). Las relaciones sociales capitalistas están gobernadas por el principio autónomo del valor. Éste se media a sí mismo, operando como su propio fundamento histórico, por lo que configura una totalidad. El concepto de totalidad es filosóficamente denso: no se refiere a la mera sumatoria exhaustiva de elementos dados, sino a la lógica de su articulación. Esa articulación tiene carácter "especulativo": el principio mediador de la totalidad, el valor, se funda a sí mismo y gobierna todos los momentos de lo social. "Para Hegel, el *Geist* constituye una totalidad general, sustancialmente homogénea, que no es sólo el Ser del principio del proceso histórico sino que, desplegada, es el resultado de su propio desarrollo" (Postone, 2006a: 132, en cursivas y en alemán en el original). El valor, principio automediador de lo social, es total porque se gobierna a sí mismo y conduce globalmente a la sociedad según sus leyes autonomizadas, independientes de la voluntad de los sujetos. La dialéctica idealista de Hegel tiene un "núcleo racional" en tanto refleja la operatoria históricamente específica del valor, que se reproduce a sí mismo (el capital es *valor que pone valor*) a espaldas de los sujetos.

A partir de lo anterior, "la negación histórica del capitalismo no conllevaría la *realización*, sino la *abolición* de la totalidad" (Postone, 2006a: 133, cursivas originales). Como señala Postone en una entrevista más reciente, el capital como valor en movimiento que se

autorreproduce se erige en Sujeto de lo social, precisamente por el aplastamiento de los sujetos particulares, a los que reduce a la impotencia histórica (Blumberg y Nogales, 2008). El dominio del capitalismo es "total" *no* porque carezca de fisuras –como han creído algunos críticos, véase Albritton, 2004– sino porque está regido por una lógica autónoma, que se gobierna por sus principios automáticos y prescinde de los sujetos particulares. Totalidad y alienación, para Postone, se constituyen simultánea y co-originariamente, pues son las dos caras de la misma "lógica social", revelada en el análisis categorial del valor como sujeto automático que se media socialmente a sí mismo. La totalidad es la forma característica de las relaciones sociales alienadas, regidas por el valor como principio automediador independiente. Reproducimos a continuación una larga cita que resume la concepción de Postone de la totalidad:

> "Lejos de criticar el carácter atomizado de la existencia individual en el capitalismo desde el punto de partida de la totalidad (...) Marx analiza la subsunción de los individuos bajo estructuras objetivas y abstractas como característica de la forma social abordada con la categoría de capital. Ve esta subsunción como el complemento antinómico de la atomización del individuo y mantiene que ambos momentos, así como su oposición, son característicos de la formación capitalista" (Postone, 2006a: 264).

La categoría de totalidad de Postone es "crítica" por oposición a una categoría positiva o apologética, como la que encontraríamos en Hegel. Para Hegel la totalidad es el movimiento por el cual el Espíritu se pone a sí mismo, se determina y enriquece multifacéticamente, alienándose y reencontrándose en ese movimiento. La totalidad, en la filosofía hegeliana, equivale a la realización de la libertad, por la cual el sujeto absoluto llega a sí mismo. Postone, evidentemente, rechaza todo sujeto metafísico absoluto y, con ello, toda "filosofía de la historia universal", porque fundamenta la totalidad únicamente en la dinámica *históricamente específica* del capitalismo; es decir, en la automediación del trabajo abstracto.

En planteos hegeliano-marxistas como el de Lukács (1985), de modo análogo, la totalidad es la *realización del proletariado*, que implica la superación del capitalismo y sus estructuras sociales "reificadas". Pero el planteo de Postone no es "hegeliano-marxista" en ese sentido: abandonado el "punto de vista del proletariado", la totalidad es sólo totalidad capitalista (y la superación del capitalismo sería la superación de la lógica social estructurada

como totalidad). El "sujeto absoluto" que se pone a sí mismo a través del proceso histórico, es para Postone la consumación de la alienación porque implica una dinámica social automática, regida por leyes propias y ajenas a los particulares. La realización de la libertad humana, entonces, supondría la abolición de la totalidad.

La concepción crítica de la totalidad es clarificada en la discusión de Postone con la "posmodernidad", especialmente en ensayos más recientes, como "History and Helplessness: Mass Mobilization and Forms of Contemporary Anticapitalism" y *History and Heteronomy*. En el primero, Postone explica que el principal aporte de Marx fue comprender la sociedad capitalista a partir de un fundamento históricamente específico, que condiciona su dinámica temporal y despliegue totalista, pero no sobre un fundamento ontológico sino sobre uno social (y por ende superable). La superación del capitalismo, entonces, implicaría la abolición de "constricciones estructurales sobre la acción" y la ampliación del "reino de la contingencia y el horizonte de la política" (Postone, 2006b: 94; todas las citas de este trabajo son de traducción propia).

La "indeterminación", dice Postone, debería ponerse como una meta social para ampliar los horizontes democráticos en un mundo poscapitalista. El pensamiento posestructuralista, sin embargo, presenta a la contingencia como una determinación "ontológica" de toda sociedad posible, constituyendo "una respuesta reificada a una comprensión reificada de la necesidad histórica" (Postone, 2006b: 95). Los posestructuralistas, para Postone, están en lo correcto al denunciar la pérdida de libertad humana acarreada por la totalidad, enfatizando la interrelación entre libertad y contingencia. Sin embargo, se equivocan al hipostatizar ontológicamente la contingencia, ignorando las constricciones estructurales que la dinámica del capital impone a la acción humana (desarrollaremos este argumento en detalle en el capítulo 5).

Para Postone, el surgimiento de la totalidad histórica puede considerarse como contingente, en la medida en que ningún sujeto metafísico transhistórico gobierna la sucesión de épocas hasta el capitalismo. Su concepción crítica de la totalidad es históricamente determinada y autorreflexiva, por lo que no depende de presunciones histórico-universales. Sin embargo, una vez instaladas las condiciones del capitalismo, éste opera efectivamente en forma totalizante, en la medida en que se halla regido por el trabajo abstracto y el valor de cambio.

La totalidad antagónica en el pensamiento de Adorno

A pesar de las escasas referencias que Postone dedica a Adorno (lo menciona nueve veces a lo largo de las 500 páginas de la edición castellana de *Tiempo, trabajo y dominación social*), las concepciones de la totalidad histórica de ambos son notoriamente similares. En este apartado expondremos estas similitudes, para luego indicar los límites de esa articulación, que a la vez apuntan a las posibilidades de continuación de la teoría crítica hoy en día.

La categoría de totalidad es en Adorno a la vez filosófica y sociológica. Es una pieza fundamental de *Dialéctica negativa* y al mismo tiempo es un concepto teórico estructurante de sus ensayos sociológicos. Toda su disputa con el positivismo está atravesada por la recuperación crítica de la idea de totalidad. La totalidad, en los ensayos sociológicos, refiere a la articulación de las relaciones sociales, que excede los meros hechos registrables y sólo es captable en una operación de interpretación. "Que la sociedad no se pueda fijar como *factum*, propiamente indica sólo la circunstancia de la mediación, que los hechos no son ese elemento último e impenetrable como el que los considera la sociología predominante según el patrón de los datos sensibles" (Adorno, 2004: 271). La sociedad, para Adorno, no es una mera suma de individuos, y por ende no es captable por el registro de datos. Es, en cambio, un sistema de mediaciones, una trama relacional compleja y no inmediatamente observable. Por eso la dialéctica "no se deja disuadir de la diferencia entre esencia y fenómeno" (Adorno, 2004: 271). La "esencia" que aparece en los fenómenos, pero no alcanza compleción en ellos, es precisamente la totalidad social, que organiza el vínculo sistemático entre los individuos, pero también se les contrapone como una realidad ajena.

Para Adorno, la sociedad es el complejo funcional que organiza la coexistencia entre los hombres. Por ello el concepto de sociedad no puede ser "clasificatorio", sino "funcional": "sociedad" no mienta un conjunto de elementos, sino una trama de relaciones dinámicas, que constituyen una totalidad. "La totalidad se consigue sólo en virtud de la unidad de las funciones, desempeñadas por sus miembros" (Adorno, 2004: 10). Si Postone rechaza la contingencia implicada por las visiones posestructuralistas de lo social, Adorno se enfrenta a la fragmentación operada en lo social por las metodologías positivistas, que pretenden reemplazar la interpretación de totalidades complejas por la sumatoria abstracta (no articulada) de datos. La totalidad, empero, no es una esencia "oculta" allende el fenómeno, sino que se compone como tal sólo en tanto se manifiesta. Eso significa que no

hay totalidad sin los particulares: "Del mismo modo que no existiría la mediación social sin lo mediado, sin los elementos: seres humanos individuales, instituciones particulares, situaciones concretas" (Adorno, 2004: 11). La sociedad aparece en lo fáctico, pero no se agota en ello, ni le es independiente. La totalidad social, complejo funcional de relaciones entre los individuos, no existe en sí misma en un plano separado de los individuos mismos, sino que se realiza mediante ellos. "Ésta [la totalidad] no se halla *jorís* [separada] de los hechos, sino que es inmanente a ellos en tanto que mediación de los mismos" (Adorno, 2004: 272, en griego en el original). La teoría social adorniana, en suma, se asemeja al "análisis categorial" de Postone, que intenta captar las estructuras subyacentes a la práctica y vida cotidianas de los seres humanos, comprendiendo a la vez la interacción sistemática entre ambos planos.

Pero las afinidades entre la idea de totalidad de Adorno y la de Postone son aún más profundas. Adorno va más allá de una caracterización de la totalidad social como complejo funcional, elaborando un concepto de la totalidad centrado en la prelación del valor de cambio. Su concepto de la sociedad "supera la trivialidad de que todo está relacionado con todo" para abordar el principio estructurante "del intercambio en la sociedad moderna" que "en su ejecución universal (…) se abstrae objetivamente" y "prescinde de la constitución cualitativa de los productores y consumidores" (Adorno, 2004: 13). El valor, para Adorno, gobierna la sociedad con prescindencia de los particulares. El complejo funcional de los individuos relacionados, que se realiza a través de los particulares, se constituye sin embargo como algo externo a ellos mismos. Las relaciones sociales se vuelven, regidas por el valor de cambio, opacas para los individuos, autonomizándose frente a ellos. Asumen, pues, una complexión global que se rige a sí misma. El valor estructura una específica forma de dominación social, basada en un principio abstracto que se superpone a toda violencia personal. Esa forma de dominación mutila las capacidades de autodeterminación de los sujetos, sometiéndolos a su propio imperio abstracto.

> "El dominio de los hombres sobre los hombres se realiza a través de la reducción de los seres humanos a agentes y pacientes del intercambio de mercancías. La estructura total de la sociedad tiene la forma concreta por la cual todos han de someterse a la ley del intercambio" (Adorno, 2004: 273).

Esta dominación mediante el intercambio transfigura las formas directas de dominio personal en formas impersonales de aplasta-

miento de los hombres por la factura abstracta de sus relaciones sociales. "La estructura total de la sociedad tiene la forma concreta por la cual todos han de someterse a la ley del intercambio de mercancías" (Adorno, 2004: 273). Esta totalidad impone a todos los individuos, con independencia de su posición de clase, una dinámica automática, que prescinde de ellos en forma sistemática.

La complexión de la totalidad supone el primado de la identidad en la sociedad, que a la vez reduce a su homogeneidad ciega a los individuos: "El principio de identidad, que todo lo domina, la comparabilidad abstracta de su labor social, los empuja hasta el aniquilamiento de su identidad" (Adorno, 2004: 13). Los individuos, sometidos al imperio sistemático del valor de cambio, son reducidos a "máscaras" de funciones sociales abstractas. El valor como principio de la totalidad, por ende, supone la reducción de la diferencia a la identidad en lo social. "El carácter abstracto del valor de cambio está aliado *a priori* con el dominio de lo general sobre lo particular" (Adorno, 2004: 273).

A partir de lo anterior, las continuidades entre los conceptos de la totalidad de Postone y Adorno son manifiestas. Adorno, como Postone, concibe la totalidad en forma crítica antes que positiva: "La totalidad no es una categoría afirmativa, *sino más bien una categoría crítica*. La crítica dialéctica quiere salvar o ayudar a producir lo que no sería una totalidad" (Adorno, 2004: 271, cursivas agregadas). Ambos, a la vez, mantienen una relación simétricamente distante con Hegel, en la medida en que privilegian una "justificación" histórica del sujeto de la totalidad, antes que una "inversión materialista". En efecto, ni Adorno ni Postone aspiran a transfigurar el sujeto absoluto de Hegel en algún actor histórico concreto. En cambio, ambos filian a la totalidad y el Espíritu [*Geist*] con el primado fetichista del valor abstracto. La emancipación de las formas reificadas del vínculo social, por lo tanto, es vinculada por ambos a la posibilidad a la negación de la totalidad (en lugar de a su realización). Ambos construyen una totalidad crítica en la medida en queconsideran que el capitalismo posee una dinámica objetiva totalista, que constriñe las posibilidades de acción humana autodeterminada.

A pesar de las profundas continuidades señaladas, no es posible proponer una lectura completamente paralela entre Adorno y Postone. Los puntos en los que las continuidades entre ambos se agotan, empero, resultan a la vez reveladores para la continuación posible de la teoría crítica, e iluminan los puntos donde ambos planteos presentan mayores dificultades. Creemos que esos puntos son fun-

damentalmente dos: la cuestión de la no-identidad entre concepto y objeto y la cuestión de la especificidad histórica. Desarrollaremos a continuación el primero de ellos, haciendo –por cuestiones de espacio– sólo algunos comentarios marginales sobre el segundo.

El problema de la no-identidad entre sujeto y objeto

La insistencia de Adorno en la no identidad de sujeto y objeto es uno de los puntos de divergencia entre su planteo y el de Postone. Para Postone, la presunción de tal no identidad va de la mano de la caída en el pesimismo y es una expresión más (aunque "epistemológicamente sofisticada") del marxismo tradicional. Para Postone, Adorno y Horkheimer se volcaron hacia la tesis de la no-identidad entre sujeto y objeto a medida que fueron profundizando en su pesimismo antropológico, y abandonaron cada vez más las premisas históricamente autorreflexivas desplegadas por Horkheimer en los años 30 (de las que nos ocuparemos en el capítulo siguiente). Postone asocia la identidad de sujeto y objeto con la autoreflexividad histórica de la teoría. A su criterio, sólo es posible formular una teoría crítica de bases históricamente determinadas bajo el supuesto de la identidad entre concepto y objeto. Para él, la teoría crítica, se basa en las contradicciones inmanentes de su objeto (la moderna sociedad capitalista en su conjunto), por lo que se identificaría con él (en su carácter contradictorio) en lugar de escrutarlo desde una posición exterior. La tesis de la no-identidad, en cambio, proveería las bases de una teoría crítica pretendidamente apuntalada más allá de la historia, ya no fundada en las contradicciones inmanentes de su objeto. La no-identidad sería el último refugio de una versión de la teoría crítica que ya no logra comprender el carácter auto-contradictorio de su objeto de estudio y debe, por lo tanto, volver a refugiarse en la exterioridad del pensamiento frente a la historia.

Es posible sostener, sin embargo, que Adorno no formula la idea de no identidad entre sujeto y objeto para dotar a la teoría de una posición de exterioridad frente a la objetividad histórica. Adorno no abandona la autorreflexividad histórica de la teoría, que es en cambio un elemento central de su "materialismo" filosófico. La tesis de la no identidad no responde a un intento por desmontar a la teoría de toda inmanencia histórica. La no identidad de sujeto y objeto viene dada, en cambio, por el rechazo de Adorno hacia todo sujeto absoluto como fundamento de la crítica, rechazo compartido por Postone. La no identidad de concepto y cosa responde a la imposibilidad de que el sujeto se apropie plenamente de la objetividad y resulta indispensable para la formulación consistente de un

concepto crítico de la totalidad. Sin el postulado de la no identidad es imposible sostener la continuidad entre totalidad histórica y fetichismo, como hacen tanto Adorno como Postone.

La importancia de este punto se observa en las críticas dirigidas a Postone desde el hegelianismo o hegel-marxismo, en particular por McNally (2004). Este autor objeta la identificación del trabajo abstracto con una actividad "auto-mediadora" [*self-mediating*]. Para esto repone el sentido del concepto de "mediación" en Hegel y Marx. La libertad (y la razón) se alcanzan, siguiendo al Hegel de McNally, cuando el hombre supera la conciencia inmediata de sí mismo y el mundo, pasando a comprenderse –superando un tortuoso proceso de alienación– a través de la mediación con sus otros. La historia se realiza como auto-mediación del hombre en el encuentro con sus otros. En ese proceso se supera la dicotomía entre el yo y el otro, alcanzándose "una comunidad humana organizada en términos de reconocimiento mutuo" (McNally, 2004: 192, las citas de McNally son de traducción propia). Con el reconocimiento mutuo se obtiene la verdadera infinitud ética y epistémica (que se realiza empero mediante la finitud). La auto-mediación, que para Postone y Adorno es efectuada únicamente por el capital, es vista por McNally como realización de la libertad y la razón.

Para McNally, Marx ve en el capitalismo la dinámica de la mala infinitud, es decir, de la automediación bloqueada, no realizada. El capital corporiza un universal abstracto, incapaz de reconciliación con lo particular y, por lo tanto, contrario a la automediación humana. La estructura de la mercancía, para McNally, es "sistemáticamente antitética a la auto-mediación" (McNally, 20004: 194). La auto-mediación, desde esta perspectiva hegeliano-marxista, es la realización de la libertad humana como infinitud del reconocimiento mutuo y por ende no puede identificarse con la dinámica ciega del capital. McNally se contrapone a Postone enarbolando un concepto positivo o afirmativo de la totalidad como realización de la libertad humana.

La crítica de McNally muestra que no basta con mostrar que el capital tiene una dinámica totalizante, mediante la que se pone a sí mismo como sujeto, para discutir con la idea positiva de totalidad. El concepto crítico de totalidad esgrimido por Postone no puede desplegarse en forma consistente apelando sólo a la categoría de totalidad de Hegel. Esa categoría supone que la libertad es la automediación infinita del sujeto, y no puede negarse esa asociación simplemente remarcando una analogía con la dinámica del capital. El crítico hegeliano siempre puede, frente a esa operación, contra-

poner una idea afirmativa de la *verdadera* totalidad como forma de la emancipación humana más allá del capitalismo (en donde la totalidad sería consciente y no ciega y completa y no trunca). Luego, Postone necesita apelar –explícita o implícitamente– a la idea de "no identidad" entre sujeto y objeto desarrollada por Adorno (u otra noción similar), que muestre que la dialéctica de la totalidad o del sujeto que se automedia es inherentemente una dialéctica trunca, una *dialéctica negativa* que repone constantemente contradicciones cada vez mayores y no realiza nunca una reconciliación plena. Adorno provee un concepto negativo de la dialéctica, que permite desplegar con extensión la *unidad de totalidad y contradicción*. Sin ese concepto, un planteo como el de Postone difícilmente pueda enfrentar críticas hegelianas como la de McNally.

La asociación de totalidad y reificación exige mostrar que hay una vinculación interna entre la dinámica totalizante de la auto-mediación por el sujeto y las formas contradictorias del lazo social capitalista. Como dijimos en el capítulo anterior, para desarrollar de manera comprehensiva y coherente esa vinculación es preciso modificar no sólo la instancia que opera como sujeto (el capital en lugar del Espíritu), sino también la *lógica* misma de la totalidad. La tesis de Postone (que la totalidad es a un tiempo contradictoria) necesita apelar (y apela implícitamente) a una dialéctica negativa (basada en la unidad de totalidad y contradicción). Una dialéctica negativa puede responder con éxito a la identificación de McNally del sujeto auto-mediador con la libertad humana, porque puede socavar las pretensiones de totalidad subjetivas no sólo mostrando su analogía con la dinámica del capital (como hace Postone), sino también mostrando la insolvencia lógica de su constitución intrínseca.

Al mismo tiempo, la autorreflexividad de la teoría crítica no está ligada forzosamente con la identidad de sujeto y objeto. Esa identidad es, en cambio, una *forma específica* de autorreflexividad, que presupone un concepto afirmativo de la totalidad. Como veremos, es posible sostener una teoría crítica históricamente autorreflexiva sin apelar a la identidad de sujeto y objeto.

La "perspectiva de totalidad" en Adorno: no identidad y reflexión histórica

A continuación intentaremos exponer que, en el pensamiento de Adorno, la tesis de la no identidad de sujeto y objeto no obtura la autorreflexividad histórica de la teoría. Por el contrario, esa tesis habilita una forma de autorreflexión no ligada al concepto afirmativo de la totalidad. Adorno trata de mostrar que la intervención del

sujeto en la historia no puede ser originaria o autofundante, lo que descarta la posibilidad de un sujeto-objeto idéntico y afirmativamente comprendido, como el proletariado de Lukács o el Espíritu de Hegel. A la vez, la ruptura con el idealismo de Adorno se concentra en mostrar que el sujeto de conocimiento no es puro ni autónomo, sino que se encuentra constituido a partir de precondiciones objetivas configuradas por las relaciones sociales. En este doble movimiento radica la transición filosófica al materialismo adorniano, cifrado en la "primacía del objeto" y basado en la negación de la interioridad pura de la subjetividad. Para dar cuenta del primado del objeto así definido estudiaremos fragmentos de *Dialéctica negativa* y *Tres estudios sobre Hegel*.

En "Aspectos" Adorno lee a Hegel situándolo en el interior de los debates del idealismo alemán. Según su lectura, el concepto hegeliano de Espíritu permitiría sortear las aporías insuperables en que había caído la formulación kantiana del idealismo. Resulta interesante relevar los elementos que Adorno considera irresolubles y contradictorios en la filosofía de Kant, pues allí se encierran las bases de su propia transición al materialismo.

La filosofía kantiana, dice Adorno, pretende hacer de la espontaneidad del sujeto el principio rector de toda experiencia. Sin embargo, en su seno se socava simultáneamente el poder omnicomprensivo de la subjetividad. La actividad subjetiva se vincula siempre con algo dado que ella misma no produce. El sujeto, que quiere hacer las veces de fundamento activo y productivo, carece sin embargo del poder omnímodo que como tal debería tener, pues depende de una materia que le es dada pasivamente. La filosofía de Kant es "quebradiza" y en ella emerge un "momento no propio de la conciencia" (Adorno, 2002: 24) en tanto "las formas categoriales requieren un contenido que les corresponda" (Adorno, 2002: 27). La dependencia pasiva de la subjetividad para con el contenido experiencial mina sus pretensiones de autarquía frente al objeto. Esto implica que el sujeto depende de la experiencia objetiva y no puede absolutizarse como algo previo a ella.

A pesar de lo anterior, las formas puras que porta la razón no son en sí empíricas en el pensamiento de Kant, por mucho que dependan del contenido objetivo para funcionar. De ahí que el "yo pienso", la "pura identidad" del sujeto kantiano deba mostrarse "como algo independiente de toda facticidad espaciotemporal" (Adorno, 2002: 27). El carácter abierto al objeto, pasivo y necesitado de un contenido dado que manifiesta el sujeto trascendental no basta para acabar de sacarlo de su interioridad soberana. Que el sujeto necesite siempre un contenido diverso al que referir su actividad constitu-

yente no niega que uno y otro polo del conocimiento permanezcan rígidamente separados. Adorno sostiene frente a Kant que no sólo el contenido dado como exterior al sujeto es empírico-objetivo, sino que también el propio sujeto y las formas que porta lo son.

> "Las formas kantianas son una especie de datos; así, pues, en el «para nosotros» que Kant emplea una y otra vez (…) se reconoce la referencia de las formas categoriales precisamente a lo existente aludido, a saber, a los hombres". (Adorno, 2002: 27)

La operación materialista adorniana consiste en introducir al sujeto en el interior de la objetividad. El yo trascendental, entonces, ya no puede separarse del empírico. La filosofía materialista opera una "inversión de la reducción subjetiva" (Adorno, 2008: 168). Allí donde el yo pretende abstraerse de la facticidad para fundar sus propias categorías puras, "lo olvidado persigue al sujeto como un castigo" (Adorno, 2008: 169). Así, "la reflexión gnoseológica se contagia de ese carácter objetivo, de cuya ausencia le gusta tanto extraer superioridad sobre el ámbito de lo fáctico" (Adorno, 2002: 26). El paso de la primacía del sujeto a la del objeto en la filosofía de Adorno no consiste en un realismo ingenuo, sino en una autorreflexión del sujeto en el interior de la objetividad.

Esta "inversión materialista" supone una segunda reflexión del pensamiento sobre sí mismo, "la tarea de, con la fuerza del sujeto, desmontar la falacia de la subjetividad constitutiva" (Adorno, 2008: 10). El idealismo trascendental realizó el primer movimiento reflexivo, que permitió al sujeto volver sobre las condiciones que él debe imponer a la experiencia para tornarla cognoscible. Sin embargo, separó al sujeto de la componente no idéntica a él, objetiva. Con la transición al materialismo se comprende que la objetividad constituye desde dentro al sujeto, que advierte su propio lastre fáctico en una segunda operación reflexiva: "Sólo porque está por su parte mediado (…) puede el sujeto comprender la objetividad" (Adorno, 2008: 176). Si el concepto subjetivo se concibe dentro de su propio campo en forma fetichista e ingenua, como algo autónomo y puro; la filosofía materialista da un vuelco ulterior en la reflexión del sujeto sobre sí mismo y lo introduce de nuevo en la objetividad. Se desbarata de este modo el fetichismo con que el concepto quiere presentarse: "Todos los conceptos, incluidos los filosóficos, acaban en lo no-conceptual, pues son por su parte momentos de la realidad" (Adorno, 2008: 22). La primacía del objeto es el resultado de la más desarrollada autorreflexión de la subjetividad, una vez que ésta se comprende como condicionada fácticamente desde el interior.

La mediación objetiva

El resultado principal del paso al materialismo consiste en la reconducción de la interioridad pura de la conciencia a la objetividad. La inversión de la reflexión subjetiva no consiste en reemplazar al sujeto por el objeto en el lugar del fundamento filosófico, sino en modificar las condiciones de la propia reflexión subjetiva. "El pensamiento crítico no quiere otorgar al objeto el trono vacío del sujeto, en el que el objeto no sería nada más que un ídolo, sino eliminar la jerarquía" (Adorno, 2008: 172). Esto supone una salida del idealismo que es inmanente a la autorreflexión del sujeto, de modo que "al idealismo, como decía Marx, hay que «tocarle su propia melodía»" (Adorno, 2008: 173). La primacía del objeto se solapa con un programa de lo que podríamos llamar "ilustración secundaria"; esto es, con una *segunda* reflexión de la razón sobre sí misma, que ahora se instala en el interior de una mediación por la objetividad y no en la pretendida autarquía de la conciencia pura. El paso al materialismo es un giro ulterior de la revolución copernicana, giro en el que el sujeto se deshace de su propia autocomprensión mítica (como fundamento autónomo de la racionalidad) y pasa a verse como contaminado en sí por una instancia de objetividad.

A la vez, la objetividad que constituye al sujeto no es únicamente de orden natural (como impulso corporal modificado). La objetividad que precede y condiciona al sujeto es también la objetividad de la vida social estructurada, es decir, la trama compleja de relaciones sociales en cuyo seno los individuos se subjetivan. La primacía del objeto no se confirma al nivel de los datos, porque "el objeto no es algo dado" (Adorno, 2008: 177). La objetividad que prima en la dialéctica negativa es en sí misma *mediata*, relacional, de modo que no se agota en una colección de individuos aislados o de datos sensoriales. El objeto cuya primacía sostiene la dialéctica está compuesto por la rica trama de la sociabilidad, resultando irreductible a cualquier inmediatez meramente sensorial.

La objetividad social precede y constituye al sujeto como *mediación objetiva* compleja en lugar de como simple dato. La mediación objetiva está dada, fundamentalmente, por la manera como se organiza el *trabajo humano* en la sociedad capitalista. "La actividad del Espíritu, una vez humanizada, no puede ser atribuida a nadie ni nada, más que a los vivos (…). Entre el momento de realidad en ésta y la actividad de los sujetos reales no se abre ningún abismo; ninguno por tanto entre Espíritu y trabajo" (Adorno, 2008: 190). El Espíritu, así como el plano del pensamiento y la interioridad del sujeto, no sólo son modificaciones de impulsos somáticos, es

decir, resultados mediatos de la naturaleza corporal. También los constituye intrínsecamente la mediación del trabajo social organizado, la totalidad de las relaciones de los hombres entre sí y con la naturaleza.

La mediación del trabajo social se vuelve, en el giro materialista de Adorno, la condición de posibilidad (material, objetiva) de la subjetividad constitutiva para las gnoseologías del idealismo. En efecto, Adorno entiende que la universalidad conceptual, a la que el sujeto trascendental pretende acceder por sobre el meramente empírico, supone una universalidad objetiva constituida por el trabajo:

> "En la actividad universal y necesaria del Espíritu, se oculta obligadamente el trabajo social. El concepto aporético de sujeto trascendental (…) nunca se podría obtener del autárquico contexto de inmanencia de la conciencia meramente individual. Sin embargo, frente a ésta no sólo representa lo más abstracto, sino también lo más real. Más allá del círculo mágico de la filosofía de la identidad, el sujeto trascendental se deja descifrar de la sociedad inconsciente de sí misma" (Adorno, 2008: 169).

La distancia entre la universalidad del pensamiento y la particularidad de cada *yo* empírico es índice de la estructura del trabajo social, del carácter universal y abstracto del trabajo humano que mediatiza las relaciones sociales capitalistas. Si el sujeto se constituye en el seno de la sociabilidad, la universalidad abstracta que caracteriza las formas de conciencia y pensamiento en la modernidad es a la vez deudora del carácter dual del trabajo en estas sociedades. La universalidad del pensamiento sostenida en el "yo" moderno es, por lo tanto, una expresión en la conciencia de la abstracción del trabajo que crea valor. El valor abstracto, entonces no sólo configura el nexo social en el capitalismo, sino que también atraviesa las formas de la subjetividad y la conciencia. Las formas de pensamiento universales características de la modernidad guardan, pues, una relación específica con el modo de trabajo (trabajo escindido en abstracto y concreto) en el capitalismo.

Al mismo tiempo, el materialismo de Adorno, como se sigue del análisis anterior, es incompatible con toda reclusión del pensamiento en la interioridad pura de la conciencia. La no-identidad entre sujeto y objeto, por lo tanto, no puede significar un abandono de la auto-reflexividad histórica. En cambio, la tesis de la no-identidad es exigida por la comprensión crítica de la totalidad a partir de una dialéctica negativa.

La no-identidad en la mediación objetiva

Hemos mostrado hasta ahora que el planteo adorniano en torno a la no-identidad de sujeto y objeto no supone un abandono de la autorreflexión histórica de la teoría. Apelando a la primacía del objeto, Adorno localiza al sujeto en el interior de las relaciones sociales e históricas y vincula las formas de pensamiento a la estructura del trabajo social. Sin embargo, para Adorno la sociedad no puede ser concebida como una totalidad positiva, sino como unidad de totalidad y contradicción. La dialéctica negativa no apunta a construir la totalidad, sino a emanciparse de ella y por lo tanto debe construirla como totalidad de la contradicción. En otros términos, la no-identidad responde a la necesidad de construir consistentemente un concepto crítico de la totalidad, que evite toda absolutización idealista.

En el "Excurso sobre Hegel" de *Dialéctica negativa*, Adorno recupera el concepto de totalidad para su producción filosófica. En este texto despliega el carácter contradictorio de la totalidad. Para Adorno la historia (al menos, en el capitalismo) posee efectivamente unidad de despliegue, pero esa unidad es una y la misma con su condición opresiva, es decir, con su falta de unidad. "La historia universal ha de construirse y negarse" (Adorno, 2008: 294). La historia universal es algo discontinuo porque lo único que regresa en ella inexorablemente son "catástrofes pasadas y futuras" (Adorno, 2008: 289). A la luz de la repetición aparentemente forzosa del sufrimiento humano como contenido de la historia, sería cínico atribuir su desarrollo a un presunto plan divino o a un despliegue teleológico superior. Sin embargo, no por eso puede negarse que, en lo que tiene de catastrófico y atroz, la historia universal es unitaria. El carácter unitario de la historia universal es uno y el mismo con su carácter cosificado: ésta goza de unidad en la medida en que se rige por sus propias leyes, independientes de las espontaneidades de los individuos. Es la indiferencia frente a los individuos lo que le confiere unidad, pues es unitaria en tanto sigue su propia legalidad y no responde a las contingencias de los particulares. Bajo Desde la cerrada trama de la historia universal, las personas ven menoscabadas sus posibilidades de llevar una vida individual y colectivamente autodeterminada, pues el peso de la tendencia histórica, autonomizada frente a lo que ellas puedan querer, las oprime.

Para comprender las bases sociales del concepto de historia universal es preciso apelar a otro concepto clave, el de Espíritu. El Espíritu universal o "Espíritu del mundo" [*Weltgeist*] es para Adorno la historia misma, en tanto se constituye como independiente de los individuos. "El Espíritu del mundo se convierte en algo autónomo

con respecto a las acciones individuales (…) y con respecto a los sujetos vivos que realizan esas acciones" (Adorno, 2008: 280). Dadas ciertas condiciones sociales, el movimiento del todo social llega a ser algo autónomo con respecto a los particulares que lo sostienen. Se rige, entonces, por su propia dinámica objetiva y no por aquello que las personas puedan querer, sea aisladas o de conjunto. Adorno asocia la autarquía de lo espiritual con la ley marxista del valor, en tanto ésta "se impone sin necesidad de que los hombres sean conscientes de ella" (Adorno, 2008: 271).[1] En el mundo de la mercancía, como vimos, las relaciones entre los hombres aparecen como relaciones entre cosas, regidas por leyes indiferentes a los individuos y que, bajo las condiciones dadas, ellos no pueden cambiar. Se trata de un mundo social autonomizado con respecto a los sujetos; un mundo que se rige por una legalidad propia para la que los hombres son irrelevantes. Por eso, a la vez, es un mundo heterónomo, en el que todos viven sometidos a una ley que se impone como terrible y violenta. El Espíritu es la sociedad "mistificada", que se enfrenta a los sujetos como un poder independiente, gobernado por sus propias reglas, y que, por ende, sólo es conceptualizable como contradicción.

> "El Espíritu del mundo se convierte en algo autónomo con respecto a las acciones individuales a partir de las cuales se sintetiza (…) y con respecto a los sujetos vivos de estas acciones. Por encima de las cabezas, los atraviesa y en tal medida es de antemano antagónico" (Adorno, 2008: 274).

El concepto de Espíritu, base de la idea de historia universal capitalista, debe ser negado en su misma construcción. Espíritu es la unidad de totalidad y antagonismo. "Por encima de las cabezas, los atraviesa y en tal medida es de antemano antagónico" (Adorno, 2008: 280). El Espíritu como totalidad social necesita de los particulares, pues sólo se realiza a través de sus acciones. Al regirse por una legalidad propia, sin embargo, niega a esos particulares,

1 Si bien otorga un rol privilegiado al capitalismo y la "cosificación" propia de las relaciones sociales burguesas, Adorno parece concebir que este carácter trascendente y ajeno a los individuos, propio de la totalidad espiritual, tiene un alcance histórico más difícil de delimitar. En este punto, nuestra reconstrucción de Adorno seguirá los lineamientos de Postone, para quien sólo hay "historia universal" (guiada por un sujeto global) en el seno del capitalismo. Adorno muchas veces confunde los planos de especificidad histórica y atribute la dinámica reificada del *Weltgeist* a la historia universal como tal, lo que conduce sin duda al "pesimismo" que a menudo se le achaca. En este trabajo pretendemos simplemente mostrar la importancia de la dialéctica negativa para definir las categorías de una teoría crítica *del capitalismo*, sin pretender extenderla a la historia universal.

sometiéndolos a una forma de existencia superimpuesta. El Espíritu es la totalidad mistificada, cuyo mecanismo es heterónomo para los sujetos. No por eso debe considerárselo simplemente falso: "La desmontada mistificación tampoco sería (…) sólo ideología. Es igualmente la conciencia deformada de la hegemonía real del todo" (Adorno, 2008: 281). El propio concepto de Espíritu está en connivencia con la lógica efectiva del curso del mundo, no es una mera ilusión de la representación sino un resultado efectivo del proceso histórico. En suma, existen historia y Espíritu universales en la medida en que los individuos son reducidos a la impotencia para obrar conjuntamente sobre su propia existencia, en virtud del carácter heterónomo y mistificado que esa vida social asume.

El Espíritu o la totalidad social mistificada, autonomizada frente a los particulares y vuelta ciegamente sobre sí misma, acaba por reducir toda diferencia a la identidad. En este punto la totalidad se trueca en contradicción. El primado de lo universal en la dialéctica es la marca de la falsedad objetiva del todo. Éste no puede afirmarse sino en y por los particulares. Sin embargo, por haberse autonomizado frente a ellos, los niega, reconcentrándose en sus propios principios puros. Lo universal no tolera lo particular, que debe sin embargo subsumir. Por eso mismo no es genuinamente universal, sino contradictorio, antagónico y por lo tanto particular: "Lo que no aguanta nada particular se delata por ello a sí mismo como algo que domina particularmente" (Adorno, 2008: 292). La universalidad del Espíritu, que lo dota de unidad y continuidad, es sin embargo antagónica y socava toda unidad. La totalidad "no es meramente unidad dentro de la multiplicidad, sino que, en cuanto postura ante la realidad, es estampada, es unidad sobre algo" (Adorno, 2008: 292). La totalidad espiritual es, según su propio principio, algo polarizado y carente de totalidad. Puesto que para reunir a los particulares los niega, oponiéndoseles como unidad abstracta y exterior; la totalidad se vuelve negativa, contradictoria y particular. El principio de su totalismo, la autarquía frente a todo lo particular y diferente, es el mismo de su falta de unidad, que la vuelve contradicción total.

El Espíritu se ve envuelto en la antinomia de totalidad e infinitud. Reposa sólo en sí mismo, pero debe abarcar a aquello de lo que se abstrae. Su movimiento se vuelve entonces febril y constante. La contradicción se manifiesta únicamente en la forma de actividad incesante. De ahí que lo universal, revestido de una necesidad superior a los particulares, no se realice, sin embargo, sino a través suyo. Su universalidad es el principio de la atomización,

la oposición y la contradicción. En la sociedad opresiva, la tupida totalidad del proceso de reproducción de la vida material configura un sistema unitario, pero regido por una necesidad inconsciente e inamovible, que se da a espaldas de los sujetos.

La "historia universal" capitalista, en resumen, existe efectivamente para Adorno, sólo que como *contradicción total*. Su unidad y necesidad coinciden con la falta de unidad. Existe una historia universal porque la sociedad se reproduce de modo cosificado, independiente de las espontaneidades de los individuos que la sostienen. La historia como Espíritu se rige por la necesidad superior de sus propias leyes. Por eso tiene unidad: no depende de nada distinto de la identidad sistemática del todo social que, con sus infinitas contradicciones, no hace más que reproducirse a sí mismo. La unidad histórica es resultado de la identidad aplastante de lo universal cosificado, o sea que es lo mismo que la contradicción total.

Adorno reconfigura la universalidad objetiva del "Espíritu" (dada por el trabajo social) mostrando que ésta simultáneamente configura y no configura una totalidad. Cito *in extenso*:

> "Lo general es siempre, al mismo tiempo, lo particular y esto, lo general. La dialéctica, al despiezarse en esta relación, hace justicia al campo social de fuerzas, en el que todo lo individual se encuentra ya de antemano socialmente preformado, pero en el que nada se realiza sino a través de los individuos; y las categorías de particular y general, de individuo y sociedad, han de darse por buenas tan poco como las de sujeto y objeto, de igual forma que no ha de interpretarse el proceso entre una y otra cosa como si aconteciese entre dos polos inmutables" (Adorno, 2002: 56).

En suma, la totalidad en el pensamiento de Adorno se identifica con la contradicción total. La tesis de la no-identidad no responde a una huida de la teoría más allá de la especificidad histórica, sino que es impuesta por la complexión gnoseológica del concepto crítico de totalidad. En el marco de una dialéctica negativa se puede desarrollar exhaustivamente la concepción crítica de la totalidad, que la vincula a la contradicción total. Adorno muestra que la totalidad gobernada por el sujeto o el Espíritu es inherentemente contradictoria porque el mismo movimiento que la pone como totalidad la sume en una dialéctica negativa de contradicciones sin salida. La no-identidad de sujeto y objeto responde a la imposibilidad de lograr la coincidencia plena en la propia complexión del objeto: "la dialéctica es la consciencia consecuente de la no-identidad" (Ador-

no, 2008: 17), es decir, el escrutinio crítico de los desgarramientos intrínsecos de su objeto. El pasaje a la no-identidad, en suma, lejos de permitir un repliegue en la interioridad de la conciencia, es la forma más adecuada de autorreflexividad histórica de la teoría crítica, en la medida en que su propio objeto se encuentra movilizado por una dialéctica negativa de contradicciones crecientes.

Conclusión

En este capítulo mostramos las profundas, pero desatendidas continuidades entre los conceptos de *totalidad* en Adorno y Postone. Ambos conciben la totalidad críticamente, vinculándola al primado abstracto del valor de cambio. En su lectura de Marx, el capital se asemeja al *Geist* hegeliano, que se auto-media como principio de la organización social. Ambos coinciden, entonces, en el rechazo de la totalidad afirmativa, que podemos encontrar en variantes hegeliano-marxistas como la de Lukács.

Sin embargo, intentamos señalar que Postone, al rechazar la no-identidad de sujeto y objeto, no alcanza a comprender todas las implicancias lógicas y epistemológicas de la concepción crítica de la totalidad. Encontramos que, contra lo que Postone cree, la tesis adorniana de la no-identidad no es contraria a la autorreflexión histórica de la teoría. El "materialismo" adorniano, vinculado a la "primacía del objeto", implica también una adscripción de la teoría a sus condiciones históricas. La identidad de sujeto y objeto no es la única forma posible de autorreflexión histórica, sino la forma específica de autorreflexión ligada a la concepción afirmativa de la totalidad, que Postone y Adorno rechazan. Adorno desarrolló una profusa crítica del primado de lo idéntico que permite vincular sistemáticamente el despliegue de la totalidad con la realización del capital. Los aportes de una dialéctica negativa (basada en la unidad de totalidad y contradicción) pueden fortalecer un desarrollo teórico como el de Postone, previniéndolo contra críticas hegelianas como la de McNally. Si el capital es la realización de la totalidad social, a la vez la totalidad es la realización de relaciones sociales reificadas. Esta vinculación no puede hacerse, sin embargo, sólo en el marco de la filosofía hegeliana, que acarrea por sí la deriva afirmativa de la totalidad (como realización de la libertad y auto-mediación infinita).

Finalmente, es preciso reconocer que Adorno no atribuyó con claridad la totalidad a la especificidad histórica del capitalismo, sino que por momentos le otorgó un alcance más amplio, aparentemente histórico universal. Esto va en contra de las observaciones del propio Adorno sobre el lazo entre la totalidad y el primado valor en

la sociedad del intercambio. En este punto, es preciso señalar la importancia del aporte de Postone, que vincula sin ambigüedades la construcción de la totalidad y el capitalismo. La articulación entre este aporte y la concepción adorniana de la totalidad antagónica señalan caminos promisorios para la continuación de la teoría crítica en el presente.

Capítulo 3
El materialismo filosófico de Marx
Tras las huellas de una ontología negativa[1]

A lo largo de este libro seguimos en buena medida la tesis de Postone según la cual el Marx maduro ofrece una *justificación materialista* de la dialéctica. Esto diferencia nuestra lectura de las interpretaciones centradas en la "inversión" de la dialéctica, como la de Lukács. Marx no aspira a trocar el sujeto absoluto hegeliano por un sucedáneo "material" (el proletariado, la humanidad) que encare la tarea histórica de realizar la totalidad social. Como hemos repetido en varios capítulos, la categoría de totalidad en el pensamiento de Marx es *crítica* por oposición a afirmativa. Para Marx la totalidad no es un ideal por realizar, sino la estructura principal de la dominación social autocontradictoria. En el capítulo anterior, vimos que existe efectivamente un sujeto de la totalidad: el capital, cuyo movimiento autoreproductivo, automático y ciego obtura sistemática pero contradictoriamente las posibilidades de autodeterminación de los seres humanos. La lógica social estructurada en sentido de totalidad, entonces, cifra las formas de dominación en el capitalismo en lugar de prefigurar la emancipación humana.

El pasaje a una concepción crítica de la totalidad social conlleva también una discusión sobre el rol histórico y ontológico del trabajo humano. La crítica de la totalidad se distancia de las ontologías afirmativas centradas en la realización del proletariado como sujeto-objeto idéntico de la historia. La ontología dialéctica que postula un sujeto originario, llamado a regresar a sí mismo por la superación

1 Una versión modificada de este trabajo fue publicada como "La dialéctica negativa en el joven Marx" en un número venidero de *Diánoia. Revista de filosofía*, Méjico: UNAM.

de sus alienaciones en la objetividad social, debe ser superada por la crítica del capital como sujeto de la totalidad. Esta nueva crítica aspira a levantar las constricciones estructurales que el capital impone a la acción humana, no a realizar un sujeto ontológicamente presupuesto como total, cuya auto posición final se vería bloqueada por la "alienación" capitalista. No se trata de realizar un sujeto absoluto que ponga una totalidad social, sino de suprimir la totalidad existente y su sujeto. No se aspira a un proyecto emancipador bajo los carriles del sujetocentrismo que querría, a falta de los viejos dioses, endiosar ahora al hombre. Se trata, en cambio, de poner en cuestión las lógicas sociales y estructurales de la modernidad capitalista que obturan sistemáticamente la autodeterminación individual y colectiva. La autodeterminación social no depende de la realización de un sujeto total, sino de la apertura a la contingencia y a la profundización de lo "políticamente decidible", más allá de los límites impuestos por el capital como sujeto global de la historia.

La lectura que presentamos, en un principio, no parte de una ontología centrada en el trabajo como sujeto global. Las nociones sobre la alienación y el posterior reencuentro del trabajo humano consigo mismo están ligadas a la concepción afirmativa de la totalidad (como veremos en el capítulo 7, desde el Lukács de *Historia y conciencia de clase* hasta autores contemporáneos del *Open Marxism*, encontramos insistencias de esta visión afirmativa). Rechazamos la pretensión de realizar la humanidad como sujeto absoluto en sus distintas formulaciones (proletariado como sujeto-objeto idéntico de la historia, retorno del trabajo a sí mismo más allá de la alienación en el capital). Con todo, como mostraremos en este capítulo, nuestra concepción puede recurrir también a un *momento (o suplemento) ontológico*. Nos distanciamos ahora de la posición de Postone, para quien la reconstrucción contemporánea de Marx debe prescindir de *cualquier* posición ontológica, centrándose estrictamente en el plano de la especificidad histórica: "Ninguna teoría –incluyendo la de Marx– tiene, dentro de este marco conceptual, validez transhistórica" (Postone, 2009: 37, traducción propia). Contra las presunciones de Postone, intentaremos mostrar que el pensamiento juvenil de Marx sienta las bases de una *ontología de la no identidad* u *ontología negativa* compatible con la crítica de la totalidad social. En otras palabras, si debemos evitar toda hipóstasis ontológica de la categoría de totalidad (atada al desarrollo contradictorio de la mediación social capitalista), ello no significa que debamos rechazar sin más cualquier posición ontológica. El marxismo que formulamos no coincide con un historicismo o un re-

lativismo histórico, sino que admite la transhistoricidad de algunas asunciones ontológicas.

Louis Althusser enfatizó especialmente el "dislocamiento" con respecto a Hegel como clave de la maduración teórica de Marx. Según la lectura althusseriana, ese dislocamiento está centrado en el rechazo de la *primacía del sujeto*. Para Althusser, la filosofía madura de Marx se gesta a partir de la ruptura con respecto al humanismo feuerbachiano y la dialéctica hegeliana. Este doble distanciamiento supone el abandono de la "totalidad expresiva" como marco de pensamiento. Así, Hegel "mixtifica" la dialéctica, poniéndola al servicio de la primacía del sujeto. La dialéctica *especulativa* pretende producir su propio contenido a partir de su autodesarrollo espontáneo. El sujeto (absoluto) de esta dialéctica no se enfrenta a una materia o una objetividad exteriores, sino que produce su propia objetividad. La dialéctica hegeliana conserva transfigurativamente la centralidad del sujeto, situándola como totalidad final del proceso histórico (Althusser, 1977: 144). Asimismo, la negación y la superación, que propulsan el avance de la dialéctica hegeliana, serían también conceptos "mixtificados". Hegel comprende la realidad como una *totalidad* cuya esencia única se manifiesta diferenciada en cada determinación particular (Althusser, 1977: 145). La negatividad dialéctica sería, pues, la instancia de articulación de lo particular en lo universal, garantizando la primacía de este último. La dialéctica hegeliana implicaría la reducción de la multiplicidad de la realidad a un principio único y simple, a un sujeto que operaría como centro de la totalidad. En la lectura althusseriana, Marx sólo llegaría a romper con el horizonte totalista hegeliano o feuerbachiano en su madurez intelectual, con posterioridad a las *Tesis sobre Feuerbach*. El Marx maduro abandonaría todo recurso a la idea de una totalidad producida especulativamente por el sujeto, para considerar al propio sujeto como un resultado descentrado de un todo social sobredeterminado y desigual.

Veremos que la crítica de Marx a Hegel en los *Manuscritos* del 44, contra las interpretaciones althusserianas, no está necesariamente atada a una concepción afirmativa de la totalidad. Intentaremos presentar una lectura no "humanista" del pensamiento juvenil de Marx. Esto nos llevará a distinguir entre poseer un concepto genérico del ser humano –como tiene efectivamente Marx– y elaborar una filosofía donde el hombre o el sujeto están en el centro. El pensamiento de los *Manuscritos* de 1844 no acarrea una carga antropocéntrica o subjetivista, como se ha sostenido desde la lectura de Althusser. La crítica marxiana de Hegel encierra ya, aunque sea

rudimentariamente, una ruptura con la filosofía especulativa centrada en el sujeto. Puede encontrarse en el joven Marx una ruptura singular con el antropocentrismo y el subjetivismo, por lo que es importante discutir la periodización althusseriana según la cual habría una ruptura epistemológica en la maduración intelectual de Marx. Veremos que en los *Manuscritos*, un texto cronológicamente "juvenil", hay trazos "anti-humanistas". Si esta lectura es correcta, será preciso descartar la reconstrucción lineal-madurativa del pensamiento de Marx: ya no podría hablarse de una *rupture épistémologique* que divida taxativamente un período juvenil y otro de madurez. Se tornaría necesario, en cambio, leer a Marx enfatizando las vacilaciones de su deriva pensante, rompiendo con la reconstrucción lineal de la "maduración" y la ruptura localizable. Esta lectura quedará más completa a la luz del capítulo 8, donde mostraremos las presunciones antropocéntricas y sujetocéntricas que insisten en la factura conceptual de *La cuestión judía*, texto posterior a los *Manuscritos* del 44 (en el que la crítica a Hegel sienta las bases de una ontología no centrada en el sujeto).

La discusión que presentamos se centra en algunos aspectos de la crítica marxiana de Hegel. En capítulos previos estudiamos el pasaje a una concepción crítica de la totalidad social. Recorrimos entonces un primer distanciamiento o "dislocamiento" (por usar la expresión althusseriana) de Marx con respecto a Hegel. Ahora veremos que también hay un dislocamiento en el plano ontológico. Empleamos esta expresión para referirnos la antropología de Marx, plano de reflexión que no se circunscribe estrictamente a la especificidad histórica, pues incluye conceptos de alcance pretendidamente universal. En los conceptos antropológicos marxianos operan ya algunas notas fundamentales del concepto de una dialéctica negativa, desgranada en la articulación de momentos no-idénticos. Esto permitirá revisar el presunto "hegelianismo" de los textos juveniles, abriendo a la vez las vías para una reconstrucción ontológica no ligada a la noción afirmativa de totalidad o a la aspiración a realizar un sujeto-objeto idéntico de la historia.

Intentaremos mostrar que es posible recuperar el concepto de *ser genérico* [*Gattungssein*] fuera del horizonte de pensamiento del antropocentrismo y la preponderancia del sujeto. De este modo, la idea de que se haya producido un corte epistemológico entre los escritos juveniles de Marx (ligados al hegelianismo) y sus trabajos maduros (posteriores a las *Tesis sobre Feuerbach*) debe ser puesta en duda. Pretendemos ofrecer los rudimentos de un *suplemento ontológico* para la crítica del capital. Ese suplemento,

librado de todo lastre idealista o sujetocéntrico, afirma la no-identidad entre sujeto y objeto como determinación ontológica fundamental del pensamiento marxista.

Recurriremos a algunos conceptos de Adorno para iluminar el significado del "materialismo" filosófico ya vigente en el joven Marx. De acuerdo con Adorno, el materialismo filosófico se opone a cualquier preponderancia del sujeto. La especulación, la unidad de sujeto y objeto bajo el primado del sujeto, es puesta en cuestión por el impulso materialista a entregarse al devenir de la experiencia histórica. A la vez, El pensamiento de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* no pueden leerse como una absolutización del sujeto. En la discusión de Marx con Hegel encontramos una ruptura con la especulación filosófica. El fundamento del materialismo marxista, en consonancia con el planteo de Adorno, es la autonomización del momento negativo en la dialéctica, la ruptura con la resolución afirmativa en que la dialéctica sujeto-objeto se totaliza especulativamente. La concepción adorniana del materialismo filosófico, que supone una dialéctica negativa de sujeto y objeto, nos permitirá reconstruir las bases de una ontología de la no identidad en el pensamiento del joven Marx.

La no identidad de la naturaleza y el otro hombre aparece en el pensamiento de Marx como irreductible al despliegue de un sujeto absoluto. En el idealismo especulativo la naturaleza es cifrada como momento negativo, escisión de la identidad espiritual en proceso de retornar a sí misma. En el pensamiento de Marx, en cambio, lo natural emerge como cabalmente no reductible al sujeto. Eso nos permite calibrar la vigencia de dialéctica negativa en el joven Marx; dialéctica cuyos términos insisten como diversos, no identificables. El pensamiento de Marx ya no se dirige ya, pues, hacia la unidad especulativa de sujeto y objeto. La naturaleza perdura no-idéntica ante el sujeto, al que es negada la posibilidad de totalizar la experiencia. El quiebre marxista con respecto a Hegel nos instala en la autonomía del momento negativo en la dialéctica, que deja de ser una mera instancia de diferenciación de lo absoluto en tren de ser superada. La crítica marxista de la dialéctica hegeliana supone el abandono de la articulación especulativa entre sujeto y objeto.

Dialéctica negativa y materialismo

Identificamos dos notas centrales sobre el rol del sujeto en el idealismo especulativo: éste se pone a sí mismo e inmanentiza a su propio otro. El sujeto absoluto del idealismo inmanentiza a su otro porque comprende que el objeto, aparentemente exterior, es sólo

una instancia de su automovimiento. A la vez, al comprender toda exterioridad como instancia de sí mismo, el sujeto se auto pone o auto media, pues se encuentra consigo mismo en la relación con su objetividad superada. El objeto, entonces, se muestra "cuanto como lo que tiende a desaparecer, cuanto más bien como lo que es la enajenación de la autoconciencia, que pone la coseidad" (Hegel, 1994: 461). *Totalidad*, como aclaramos ya en otros capítulos, no significa meramente presencia completa de todos los elementos dados, sino *articulación especulativa de todos ellos*. La *especulación* es el movimiento conceptual por el que el sujeto se reconoce a sí mismo en su otro, poniéndose como absoluto.

El materialismo de Adorno exige una *inversión de la reducción subjetiva*. Esta inversión opera una modificación en las condiciones de la autorreflexión del sujeto, al tiempo que impugna la reducción de la objetividad al pensamiento. Por un lado, el objeto no puede subordinarse al sujeto porque ambos no son identificables en su correlación. La naturaleza no es producida especulativamente y el sujeto mantiene un insuperable momento de pasividad frente a ella. Por otro lado, el sujeto no se asienta en una posición de interioridad pura, sino que está empapado de objetividad. El sujeto del pensamiento materialista no puede sustraerse a las determinaciones objetivas de su existencia: es un ser social y natural, que posee una existencia empírica. No puede consumir al objeto, ni al revés. Al mismo tiempo, el sujeto es en sí mismo objetivo: se constituye en el seno de las relaciones sociales y en articulación con la naturaleza. El sujeto del conocimiento coincide, para Adorno, con el sujeto empírico: no puede separárselo como una instancia puramente intelectual. Así, rescata la no-identidad de sujeto y objeto de las pretensiones de totalización especulativa. Al mismo tiempo, intenta mostrar cómo el sujeto es generado en el interior de la objetividad (de la naturaleza y la historia) y carece de interioridad pura.

Mediante el concepto de *totalidad antagónica*, Adorno intenta mostrar que las pretensiones del sujeto del idealismo de construir una totalidad sistemática conducen al desgarramiento absoluto. La totalidad puesta por el sujeto no logra cuajar en su propia identidad, sino que produce contradicciones inmanentes e insuperables. El sistema idealista es antinómico de cabo a rabo: "La intranquilidad del *ad infinitum* hace saltar el sistema, cerrado en sí mismo a pesar de que sólo la infinitud lo hace posible; esta es la razón de que la antinomia de totalidad e infinitud sea esencial al Idealismo. Imita una antinomia central de la sociedad burguesa" (Adorno 2002b, 30). Las filosofías sistemáticas querrían construir la mate-

ria experiencial sobre la base de los principios constructivos de la razón autónoma. Pensada como sistema, la filosofía quiere abarcar el todo, sin admitir nada que le sea cabalmente diverso. El sistema filosófico abarca por definición todo lo real. Al mismo tiempo, el sistema se separa de lo fenoménico, se reconcentra en sí mismo, para sostener la independencia pretendida de sus principios constructivos. Su contradicción interna radica en que pretende a la vez ser total y limitado, volviéndose estático y dinámico, cerrado y abierto.

El sistema del idealista, que quería resolver en sus principios especulativos la cifra de todo lo real, cae en la negatividad incesante del antagonismo entre identidad y no identidad. El sistema intenta subsumirlo todo, pero mantiene una relación perpetuamente negativa con la experiencia, la materia, el objeto, a los que, empero, pretende incluir. El propio saber absoluto de la filosofía sistemática se ve contaminado de negatividad, lo que socava sus pretensiones totalistas.

Frente al subjetivismo hiperbolizado del sistema del idealismo, para Adorno el objeto no es reductible a la mediación conceptual: "La lógica dialéctica (…) respeta en el pensamiento lo que hay que pensar, el objeto, incluso cuando éste no se pliega a las reglas mentales" (Adorno 2002a, 132). El sujeto no puede apresar la totalidad del objeto, porque allí donde se pretende principio del sistema, se desgarra infinitamente. El pensamiento materialista aspira a entregarse a lo no idéntico, al objeto, habida cuenta de las contradicciones del sistema idealista. Esto supone que la cosa permanece siempre diversa ante el sujeto y el pensamiento. El materialismo filosófico se niega a reducir la dimensión objetiva del conocimiento. El objeto, la materia sensible, no es puesto por un sujeto total.

El materialismo filosófico recupera la independencia (limitada) de lo objetivo ante el sujeto. Esa independencia no puede ser absoluta, pues no hay conocimiento sin atravesamiento subjetivo: "La objetividad del conocimiento requiere a su vez del pensamiento, de la subjetividad" (Adorno 2002a, 132). El materialismo filosófico no es un realismo ingenuo. La independencia relativa del contenido empírico no implica un acceso inmediato y transparente a la realidad, ajeno a la mediación del pensamiento. En cambio, independencia relativa del objeto significa que la mediación conceptual no puede producir los contenidos autónomamente. En el pensamiento, la no-identidad de la materia, de lo objetivo, sensible y natural no excluye un rol constitutivo para el sujeto, pero nos pone en guardia contra todo intento de extremar la potencia del sujeto para calar en el interior de los contenidos empíricos hasta verse como su productor. El materialismo filosófico separa el sujeto del objeto para mostrar la relativa

autonomía de este último. Esto, insistimos, no equivale a negar el carácter constitutivo que las operaciones conceptuales subjetivas tienen en la *empiria*.

El pasaje adorniano al materialismo, al mismo tiempo, cuestiona la interioridad pura de la conciencia. De ello se desprende una discusión de la "pura identidad" del "yo pienso" kantiano, que se pretende "como algo independiente de toda facticidad espacio-temporal" (Adorno 2002a, 24). Adorno busca movilizar la frontera entre sujeto y objeto pero sin que uno y otro lleguen a identificarse. El sujeto, que en el idealismo trascendental se pretende asentado en la interioridad pura de la conciencia, es para el materialismo adorniano un sujeto a la vez objetivo, pero no un sujeto-objeto idéntico. Que el sujeto es también objetivo significa que sus formas de conocimiento no son puras, no reposan en estructuras trascendentales desligadas de la materia sensible, sino que se constituyen como tales en el seno de determinaciones objetivas:

> Las formas kantianas son una especie de datos; así, pues, en el «para nosotros» que Kant emplea una y otra vez (…) se reconoce la referencia de las formas categoriales precisamente a lo existente aludido, a saber, a los hombres (Adorno 2002a, 24).

Para Adorno el sujeto no sólo es incapaz de superar su diferencia con el objeto, sino que también *pertenece al mundo objetivo*. El materialismo filosófico desplaza el "lugar" teórico del sujeto, de la interioridad de la conciencia a la objetividad. El sujeto se constituye objetivamente. El pasaje hacia el materialismo exige la comprensión de la subjetividad en términos histórico-materiales. "Lo que media los hechos no es tanto el mecanismo subjetivo que los preforma y concibe, como la objetividad heterónoma al sujeto tras lo que éste pueda experimentar" (Adorno 2002a, 158). El sujeto no puede producir la objetividad especulativamente, pero tampoco permanece indiferente ante ella. La primacía materialista del objeto consiste, pues, en la mediación del sujeto por la objetividad. El sujeto, en resumen, es el hombre real que vive en la naturaleza y la historia y no un sujeto puro. Este breve recuento de las ideas de Adorno nos provee los lineamientos de un concepto de materialismo útil para comprender el significado de la dialéctica negativa. Ahora pasaremos a reconstruir el giro materialista en el joven Marx.

La constitución materialista del sujeto

Vamos a estudiar el materialismo de Marx desde dos puntos de vista. Primero veremos cómo Marx no parte de un "ser genérico" como

esencia pura ahistórica, sino que sienta las bases ontológicas o antropológicas para una teoría materialista del sujeto. Para Marx, el sujeto se constituye cada vez en la trama de las relaciones sociales, en el complejo de articulaciones estructurales que los hombres mantienen entre sí y con la naturaleza. Intentaremos elaborar el concepto marxista de la historia ya no como historia universal, como proceso universal gobernado por una lógica férrea de desarrollo, sino como "acto de origen" del hombre (Marx 2004, 200). Luego, en la sección siguiente, volveremos sobre la no-identidad de sujeto y naturaleza.

Nuestro propósito es mostrar que el concepto marxiano de "ser genérico" no refiere a una esencia ahistórica pura y simple, sino que configura el marco ontológico para pensar la constitución histórica de la subjetividad. El joven Marx estudia las formas como el sujeto se constituye en el interior de relaciones objetivas, bajo las que el sujeto es resultado de su existencia social. El hombre *se constituye como sujeto del conocimiento y la acción en el seno de las estructuras objetivas del nexo social*. Esas estructuras, al mismo tiempo, enfrentan al sujeto cada vez con lo no-idéntico, lo que no puede reducir a sí mismo. En la variabilidad histórica de la constitución del sujeto se realiza, al mismo tiempo, una dimensión invariante: el sujeto y el objeto no pueden coincidir. La producción humana tiene un carácter "universal", "genérico", lo que significa que mediatiza lo dado. Se refiere siempre a un material objetivo que no crea por sí misma (estudiaremos esto en mayor detalle en la sección siguiente). Ahora nos detendremos en cómo el sujeto se constituye en el seno del mundo objetivo, en la objetividad desplegada de las relaciones sociales e históricas.

El hombre como ser genérico se relaciona con la objetividad a través de lo universal: "El hombre (...) se relaciona consigo mismo como con el género actual y vivo, porque se relaciona consigo mismo como con un ser *universal* y, por ello, libre" (Marx 2004, 111). El ser genérico es, en un principio, el ser *consciente*, que es "para sí" o que trasciende en cada caso lo inmediato, lo dado. Para Marx la capacidad para trascender lo inmediato caracteriza el ser genérico del hombre. "El animal produce sólo bajo la coacción de la necesidad física inmediata, mientras que el hombre produce también libre de la necesidad física, y sólo produce verdaderamente cuando está libre de esa necesidad" (Marx 2004, 113). Puesto que el hombre tiene una actividad vital *consciente*, ésta "no es una determinación con la que coincida inmediatamente" (Marx 2004, 112). La no-coincidencia inmediata del hombre con su práctica implica la imposibilidad ontológica para identificar sujeto y objeto.

La noción de "producción universal" como determinación ontológica de la existencia humana implica que la actividad del sujeto posee por fuerza una dimensión negativa. En la constitución "universal" de la *Gattungswesen,* hay un elemento de toma de distancia ante lo dado inmediatamente. Cuando Marx caracteriza a la acción humana como universal está, en suma, apuntando a ese carácter negativo o extático que la recorre. Puesto que pensar conceptualmente el objeto es ponerlo a distancia o concebirlo en lo que lo trasciende y niega (en la universalidad), entonces el pensamiento y la cosa no pueden identificarse nunca. Pensar universalmente, devenir consciente, conlleva la imposibilidad de la coincidencia de sujeto y objeto, en el marco del materialismo marxiano.

La relación del sujeto con el objeto es constituida por la negación o mediación de lo inmediato, la toma de distancia con respecto a los contenidos sensibles del mundo circundante y del propio cuerpo. Según Marx, el ser humano puede transformar la naturaleza en la práctica en la medida en que, al mismo tiempo, es capaz de concebir lo dado a la luz de la universalidad del pensamiento. El hombre puede independizarse de la coacción de la necesidad física inmediata, lo que significa *demorar* su satisfacción (no ignorarla indefinidamente). El pensamiento de lo universal se asienta, por ende, en el "metabolismo" del hombre con la naturaleza. Las relaciones concretas que las personas entablan entre sí y con el mundo configuran el modo histórico en el que producen su vida. El ser genérico como ser consciente remite a la capacidad que el hombre tiene de transformar la naturaleza, lo que a su vez alumbra, posibilita la historia humana como un ámbito de existencia irreductible a la naturaleza.

Con todo, el ser genérico humano, caracterizado por la actividad libre y consciente, no es una esencia invariable. Lo genérico debe comprenderse a la luz de lo histórico. La condición genérica humana consiste en la mediación de lo inmediato, en la producción "universal". Sin embargo, el *modo* que asume la mediación es históricamente variable y configura el orden social específico bajo el que el hombre se constituye en sujeto. La variabilidad histórica es el "alumbramiento" del ser genérico humano. No hay una esencia trascendente que preceda a la historia humana, sino que la esencia "genérica" se actualiza, se pone en juego, en la historia misma. Dice Marx sobre el hombre: "El íntegro movimiento de la historia es, por ende, como su auténtico acto generativo–el alumbramiento de su ser empírico– también para su conciencia pensante el movimiento sabido y consabido de su devenir" (Marx 2004, 142). El ser genérico es la actualización social de las capacidades humanas. "Para

el hombre en sociedad, la realidad objetiva se convierte siempre en realidad de las capacidades esenciales humanas, en realidad de las propias capacidades esenciales del hombre" (Marx 2004, 148). El hombre no permanece indemne ante su existencia social, sino que su ser genérico se juega en ella. Al objetivar sus capacidades, al gestar las relaciones sociales bajo las que esos objetos son apropiados, la humanidad objetiva, realiza, su propio ser genérico. El hombre es lo que produce, es su producción o su propio ser histórico. Por eso "la industria es sólo el libro *abierto de las capacidades esenciales del hombre*" (Marx 2004, 150, cursivas originales).

El ser humano constituye su esencia en la inmanencia de las propias relaciones sociales devenidas históricamente. No existe, por lo tanto, una esencia humana completa y estática. La universalidad de la esencia humana radica en la mediación de todo lo inmediato. Con ello constatamos lo que Marx considera una *invariante* de toda actividad social. Esa invariante, sin embargo, es por sí misma *incompleta*: remite eminentemente a la historia humana, no la trasciende. Marx no agota su concepto del hombre apelando a la mediación o lo universal, sino que se pregunta cada vez cómo, bajo qué relaciones sociales, se efectivizan la mediación y lo universal. La esencia humana remite al modo histórico como se constituye, por lo que sus determinaciones invariantes son incompletas.

El ser genérico que produce la historia también es producido por ella. El hombre ejerce el trabajo de la mediación o la negación de lo inmediato en el seno de relaciones sociales que a su vez lo constituyen como sujeto. Luego, la historia produce la esencia genérica, que ve suspendida su invariabilidad. Marx postula la invariabilidad de la mediación de lo sensible o la producción "genérica", conforme lo "universal", como una dimensión indeleble de la esencia humana. Al mismo tiempo, esa determinación se efectiviza de formas concretas diversas en la historia. Marx vincula la facultad práctica de transformar la naturaleza con las capacidades intelectuales para tomar distancia de lo dado en la experiencia. Pero –a su criterio– los seres humanos no sólo modifican el mundo circundante, sino que al hacerlo "crean" la historia, que a su vez condiciona la formación de la subjetividad.

En las líneas que citamos se esconden, a la vez, las bases para una posible concepción original de la historia. Dijimos en la "Introducción" que Marx no parte de una filosofía especulativa de la historia universal. Marx no postula un plan providencial que gobernaría la sucesión de las edades humanas en un movimiento de enriquecimiento progresivo, al cabo del cual el sujeto llegaría finalmente a sí mismo. En cambio, de la crítica del capital como sujeto de la totali-

dad se sigue, también, la crítica de la historia universal. La historia universal es la mirada reduccionista que el capital echa al resto de la humanidad, concibiéndola unilateralmente como una sucesión de fases hacia él mismo (Acha, 2012: 136). Cuando, en las citas anteriores, Marx concibe la historia como la instancia de alumbramiento del ser genérico, expresa una tesis fundamentalmente diferente. El ser genérico se alumbra en la historia porque no puede constituirse como tal al margen de ella. No hay una esencia humana completa y plena que preexista a las relaciones sociales en su configuración históricamente determinada, sino que es en esa configuración que se juega cada vez el ser genérico como tal. El "ser genérico" patentiza algunas condiciones generales para la factura de la historia, pero no completa una antropología estática. La antropología o la ontología de Marx carecen de autonomía conceptual, deben formularse como suplementos de una investigación históricamente situada. La historia como alumbramiento del ser genérico no es la sucesión preestablecida de edades del progreso. Es la radical contingencia a la que se ve expuesto el ser genérico, necesitado de realizarse cada vez en la especificidad de condiciones históricas imprevisibles, no cifradas en una esencia establecida de antemano. El "ser genérico" expresa algunas determinaciones básicas bajo las cuales el sujeto se constituye como tal, pero esa constitución se efectúa siempre en condiciones históricas determinadas y no deducibles del solo concepto de "ser genérico". Lo genérico remite, pues, a la singularidad de lo histórico. Lo universal se realiza en la particularidad de las relaciones sociales devenidas. Podemos citar a Étienne Balibar, un pensador de la órbita althusseriana, para refrendar esta lectura del joven Marx. Balibar señala que la esencia humana no es una propiedad inherente al individuo singular, sino que es el entramado de las relaciones sociales en que los hombres se vuelven sujetos (Balibar 2006, 32-35).[2] La capacidad para trascender lo dado inmediatamente a la experiencia no es ella misma una potencia estática, sino que se realiza históricamente.

Naturaleza y no-identidad

Al mismo tiempo, el sujeto que se constituye en la historia se enfrenta en ella, cada vez, con lo no-idéntico. La naturaleza es, para

2 Balibar se refiere principalmente a textos posteriores a las *Tesis sobre Feuerbach*, o sea, según la lectura althusseriana, a textos que están en una relación de ruptura epistemológica con el humanismo de los *Manuscritos*. Creemos, sin embargo, que es posible atribuir al joven Marx, sin violencia sobre el texto, la tesis según la cual la esencia humana es la propia praxis histórica. Las largas citas unos párrafos atrás muestran suficientemente que para Marx el ser genérico es su propia actualización histórica.

el hombre, su "cuerpo inorgánico", "materia, objeto y herramienta de su actividad vital" (Marx 2004, 112). El hombre se relaciona con el mundo objetivo, que se le enfrenta como diverso. En esa relación se constituye el sujeto, que no puede coincidir completamente con su práctica porque ésta consiste en mediatizar lo inmediato y está atravesada de negatividad. La acción del sujeto necesita, por lo tanto, de un objeto sobre el que ejercerse, de un objeto del que apropiarse. La producción humana se realiza en relación con la naturaleza, con un objeto no-idéntico. Luego, la naturaleza es instancia de la realización vital del hombre. "La naturaleza aparece como la obra y la realidad del hombre" (Marx 2004, 113). El hombre se vincula con los objetos que le son dados en términos de sus propias capacidades genéricas, apropiándose de una porción de realidad.

"Para el hombre social la realidad objetiva se convierte siempre en realidad de las capacidades esenciales humanas, en realidad humana y, por ello, en realidad de las *propias* capacidades esenciales del hombre, todos los *objetos* se convierten en *objetivación* de sí mismo, en objetos que realizan y confirman la individualidad del hombre" (Marx 2004, 148).

Apropiarse de un objeto es para el sujeto ponerlo en relación con las facultades propias. La actividad apropiadora del sujeto no es una forma de *posesión*. El ser humano puede apropiarse de un objeto no-idéntico, que se le enfrenta como diverso, sin necesidad de poseerlo ni violentarlo. El hombre que se apropia de la naturaleza –o del otro hombre–*se realiza en la relación con ellos*, no los posee o los consume. *Apropiación* de un objeto es el despliegue de las capacidades del sujeto en la relación con aquél. También existe, para Marx, una apropiación pasiva del objeto; realización de las propias capacidades en relación con un objeto frente al que se es pasivo:

"La apropiación de la realidad humana, su relación con el objeto, es la puesta en práctica de la realidad humana; es, por ello, tan múltiple como lo son las determinaciones del ser y las actividades humanas; acción humana y pasión humana, puesto que la pasión, humanamente concebida, es un autodisfrute del hombre" (Marx 2004, 146).

El ser genérico se apropia del mundo al actualizar en relación con él sus capacidades (activas o pasivas). Al mismo tiempo, lo recorre un invariable elemento negativo, de toma de distancia frente a lo sensible. Ese elemento negativo es testimonio de la no-identidad de sujeto y objeto. Pero, además, la apropiación humana no reduce lo distinto en la cosa a la identidad del sujeto apropiador. Por el contrario, el sujeto se realiza ante la no-identidad de su objeto. La pasividad y la negatividad dan cuenta de que la naturaleza, siempre

puesta en relación con la acción y el pensamiento humanos, es sin embargo diversa para el hombre. No puede haber sujeto absoluto de la historia porque el sujeto guarda siempre una relación con lo que le es diferente. El "momento negativo", el ser natural relativamente autónomo, no puede, pues, superarse. Así, el sentido mismo de la negatividad se ha transfigurado. Si en el idealismo absoluto lo negativo se identifica con el aparecer-otro o momento de enajenación de la sustancia-sujeto, en el pensamiento de Marx lo negativo es una fuerza que recorre ontológicamente toda actividad humana, pues es constitutiva del ser genérico. La apropiación humana de la naturaleza se levanta, para Marx, sobre la base del objeto relativamente independiente y encierra un momento de pasividad ante él. Para desarrollar más extensamente las determinaciones de esta negatividad, a continuación estudiamos en mayor detalle el rol de la naturaleza en la crítica de Marx a Hegel.

La hostilidad a la especulación (que Marx califica como *abstracción*) remite a la imposibilidad de reducir la objetividad al movimiento autoproductivo de la conciencia o el sujeto. La caracterización del ser genérico como "actividad libre y consciente", a su vez, conlleva la imposibilidad de que el hombre coincida inmediatamente con su existencia social. Esas dos imposibilidades son correlativas: la negación del sujeto absoluto supone la imposibilidad ontológica de una identidad plena entre sujeto y objeto. Al mismo tiempo, el pasaje al materialismo filosófico supone la reconducción del sujeto al interior de la objetividad. El sujeto que se gesta en la historia no reposa en la pura interioridad de la conciencia, sino en las condiciones empíricas del hombre real, ligado a la realidad natural y social.

Para Marx, el comienzo de la filosofía hegeliana está en la "abstracción", en "lo infinito, lo universal abstracto" (Marx 2004, 188). Luego Hegel postularía lo "real, sensorial, concreto, finito, particular" para finalmente superarlo en una nueva abstracción e infinitud. "Abstracto" para Marx no se opone a "concreto" sino a *sensorial*, *natural*, *objetivo*. Marx opone lo abstracto y lo empírico, objetivo. El saber absoluto para Hegel no es algo abstracto sino algo concreto, que ha alcanzado la unidad con su objeto. Marx, en cambio, ve en esa "concreción" una fachada de la más profunda abstracción, porque la unidad de sujeto y objeto supone que la objetividad sensorial y natural es superada en el sujeto y el pensamiento.

Marx cuestiona nodalmente la idea misma del saber absoluto. "Lo principal es que el objeto de la conciencia no es otra cosa que autoconciencia" (Marx 2004, 194). En la *Fenomenología* el objeto aparece como algo postulado por la autoconciencia, como su alienación

respecto a sí misma, como lo negativo que ha de ser levantado. La superación de la enajenación es el reencuentro de la conciencia consigo misma, que elimina momento negativo en que la cosa aparece como independiente. El objeto es, pues, lo negativo, la autoconciencia enajenada, cuyo significado positivo radica en su ser superado (Marx 2004, 195 y 196). El movimiento especulativo de la conciencia consiste en retornar a sí desde la enajenación en el objeto. Contra esta reducción subjetiva, Marx sostiene la imposibilidad de reconducir la naturaleza a la conciencia. Enarbola la autonomía del momento negativo, afirmando el ser sensible como instancia irreductible a la actividad especulativa.

Marx no admite un sujeto absoluto, sujeto capaz de poner la objetividad como un momento suyo. En cambio, Marx asume la posición intraobjetiva del sujeto real-empírico. "El hombre real, corpóreo, que está sobre la tierra firme y completamente redonda, que inhala y exhala todas las fuerzas naturales, postula sus capacidades esenciales reales, objetivas" (Marx 2004, 197). La actividad del sujeto es "actividad objetiva (…) la actividad de un ser natural objetivo" (Marx 2004, 198), no actividad resuelta en la interioridad pura. El concepto de un saber absoluto que supera la objetividad es para Marx "abstracto" porque subsume las determinaciones reales y sensibles en el auto-despliegue del sujeto.

En la crítica de Marx a Hegel encontramos las dos dimensiones del pasaje adorniano al materialismo: constitución del sujeto en el interior del objeto y no-identidad irreductible entre ambos. Marx se interesa por el sujeto como el hombre sensible, real, objetivo, que se constituye en las relaciones sociales y se asienta en una corporalidad ineludible. Bajo esta perspectiva no es posible aspirar a la totalidad centrada en el sujeto. El hombre, una vez que lo concebimos como un ser objetivo, es por fuerza un ser necesitado de su otro. "El hombre es inmediatamente un ser natural (…) el hombre es, como ser natural, corpóreo, sensorial, pasivo, condicionado y limitado" (Marx 2004, 198). Sólo el sistema idealista imagina al sujeto como actividad absoluta, pura. El sujeto contaminado de lo material y lo empírico es al mismo tiempo activo y pasivo, porque despliega sus capacidades esenciales siempre en relación con algo otro, con un objeto exterior y diferente de él. El ser natural (y el sujeto de Marx pertenece también a la naturaleza) se caracteriza porque "los objetos de sus impulsos existen fuera de él" (Marx 2004, 198). Un ser que no se enfrentara a otra cosa exterior a él mismo, no sería un ser objetivo. Ser objetivo es ser para otro, ningún ser objetivo puede ser el todo. Un ser natural es un ser que es objeto para otro ser,

un ser que tiene "su naturaleza fuera de sí" (Marx 2004, 199). La pretensión de abarcar la totalidad correspondería sólo a un ser no objetivo, identificado con el pensamiento puro. "Imaginemos un ser que ni es él mismo objeto, ni tiene un objeto. (…) sería el único ser, estaría aislado y solo" porque "en cuanto tengo un objeto, este objeto me tiene a mí como objeto" (Marx 2004, 199). Sin embargo, "un ser no objetivo es un no ser" en la medida en que "es un ser irreal, no sensorial, sólo pensado, (…) sólo imaginado" (Marx 2004, 199). Marx centra su pensamiento en torno al ser objetivo, natural, sensorial, que ya no es un momento negativo en tren de ser superado. Eso destotaliza su pensamiento, puesto que su "centro" es precisamente lo que no puede estar en el centro: el ser objetivo, natural, que tiene su esencia en la relación con su otro, que se constituye en el vínculo con lo que no es. El sujeto, que es también natural, sensorial, objetivo, es un ser necesitado de la realidad exterior. No puede reconducir el objeto al nivel de su autoproducción pura, porque comparte con aquél su naturaleza limitada, menesterosa. Con la autonomización del momento negativo en la dialéctica, ésta se reconfigura hacia la articulación de momentos no-idénticos, insuperables en su contradicción y simultánea relación.

Conclusiones: ontología, no-identidad, historia

En el análisis precedente intentamos delinear los contornos de materialismo del joven Marx. Encontramos que en su pensamiento los rudimentos de un materialismo filosófico de afinidades adornianas. Este materialismo se monta sobre la reconducción del sujeto al interior de la objetividad (tanto histórica como natural) y la simultánea imposibilidad de reducir el objeto a la autoproducción del sujeto como absoluto. Por un lado, el sujeto se revela en una reflexión ulterior como constituido objetivamente, com un sujeto ligado al mundo sensorial y material. No hay, para el materialismo de Marx, un sujeto replegado en la interioridad pura, separado del mundo empírico y objetivo. El ser humano tiene un "momento" corporal, que encierra su pertenencia a la naturaleza. Además, en cuanto *ser genérico*, el sujeto se produce en la historia. La acción mediada por el pensamiento conceptual (la producción "universal") permite al hombre transformar la naturaleza–de la que al mismo tiempo forma parte– "alumbrando" la historia. Al mismo tiempo, el propio sujeto no permanece indiferente ante la historia que produce. Por eso el ser genérico no es una esencia invariante y completa. En cambio, lo que tiene de invariante no alcanza a determinarla completamente. La "producción conforme lo universal" es una determinación genérica

pero insuficiente para captar al sujeto real. El ser genérico no es una propiedad universal y abstracta inherente a cada individuo sino que se realiza, se pone en juego, en sus objetivaciones. El ser humano se constituye en la trama histórica misma, no la precede con una esencia completa. El sujeto, pues, inhiere en el mundo objetivo en su doble faz de sujeto atado a la corporalidad natural y de ser genérico.

El hombre como ser objetivo es incapaz de totalizar su objeto. El sujeto que pertenece a la naturaleza está marcado por la relación ineludible con un objeto otro, que a su vez tiene al propio sujeto por objeto. El sujeto está enlazado profundamente a la finitud y la de la existencia objetiva y natural, por lo que no puede asimilar el mundo a una totalidad gobernada por él mismo. Al sujeto material, empírico, objetivo, le es imposible acceder a la identidad especulativa con la cosa. De igual modo, como ser genérico el ser humano produce su vida en una relación negativa o mediada con la naturaleza. Se vincula siempre con una objetividad que no puede producir por sí, sino que le es dada parcialmente. El ser genérico transforma la naturaleza, no la crea a partir de sí. El objeto natural permanece no-idéntico al sujeto aún a través de las apropiaciones que éste le inculca, y aún cuando sólo accede a él mediante esa actividad apropiadora.

El Marx de los *Manuscritos* se ha desligado ya de la idea de sujeto absoluto, que podría totalizar la objetividad. Esto diferencia nuestra lectura del joven Marx de la interpretación althusseriana, que vincula la "esencia genérica" con la totalidad expresiva del idealismo especulativo. En la incipiente "dialéctica negativa" del materialismo marxiano, el momento negativo del pensamiento y la experiencia se autonomiza, pues se ha abandonado la primacía del sujeto que podría superar la objetividad. La no-identidad se sostiene como una determinación invariante de la experiencia histórica, que el sujeto ya no puede totalizar o reducirla a sí mismo. Al mismo tiempo, Marx propugna una recuperación de lo natural y empírico, que es también lo no-idéntico, frente al sujeto.

Esta reconstrucción del pensamiento juvenil de Marx provee las bases de una ontología desligada de la idea de realizar el trabajo como sujeto-objeto idéntico de la historia. Esta ontología está centrada en un concepto transhistórico del trabajo como mediación entre hombre y naturaleza. En este punto nos distanciamos claramente del énfasis postoniano en la atención estricta a la especificidad histórica. Sin embargo, la clave de esta recuperación de una ontología en Marx radica en el rechazo de todo sujeto-objeto idéntico de la historia. En efecto, intentamos mostrar que en la *Gattungswesen* de los "Manuscritos" hay ya una ruptura con el hegelianismo, que pone la antro-

pología marxiana por fuera de la senda de la dialéctica especulativa. Se trata, pues, de una ontología adecuada a la crítica de la totalidad, pues no postula un sujeto originario y pleno que debería reencontrarse a sí mismo más allá de la alienación sufrida a lo largo de la historia. La ontología de Marx es, en cambio, una *ontología negativa*.

Primero, se trata de una ontología negativa porque se centra en la no-identidad de sujeto y objeto como dimensión ontológica de la existencia humana. En lugar de un sujeto-objeto idéntico llamado a auto-realizarse como absoluto, el ser genérico humano es comprendido por Marx como sometido a una fundamental no-identidad, dada por la imposibilidad de reducir la objetividad (naturaleza e historia) al sujeto. Se trata, pues, de una ontología centrada en la no-identidad, en la imposibilidad de reabsorción del objeto por el sujeto. Más que un sujeto postulado como origen, en el joven Marx encontramos una "escisión" originaria: la imposibilidad de inmanentizar la alteridad natural e histórica, la imposibilidad de reducir el objeto a sujeto, marca transhistóricamente la acción del ser genérico. La irreductible no-identidad traza para Marx el límite de toda historia humana: la insuperable cesura que constituye al sujeto como tal.

En segundo lugar, hablamos de una ontología negativa porque carece de autonomía pura frente a la especificidad histórica. El ser genérico mentado por Marx no es una esencia invariante que se actualice en cada espécimen humano. Es, en cambio, la condición de la gestación de la historia humana, *en cuyo seno se pone en juego cada vez el propio ser genérico*. Marx trueca la invariante antropológica en una condición genérica que se configura efectivamente únicamente por el pasaje a la historia determinada. El ser genérico cobra realidad, cada vez, en la especificidad de las relaciones que los hombres configuran entre sí y con la naturaleza. Esto significa que en Marx no hay una ontología general que se pueda formular como tal de modo autónomo. En cambio, la ontología aparece como un *suplemento* de análisis centrados en la especificidad histórica. Ese suplemento ontológico marca los límites y condiciones, que posibilitan y a la vez contienen el discurrir de la historia. Se trata, entonces, de una ontología negativa que sólo se puede colegir a partir del estudio de las condiciones históricas específicas.

Para cerrar esta conclusión, reseñaremos brevemente la discusión que ha suscitado la opción de Postone por lo que parece ser una variante de relativismo histórico. Postone ha recalcado recientemente: "*ninguna* teoría (…) tiene validez transhistórica (…) Esto significa que *todas* las nociones transhistóricas (…) se ven relativizadas históricamente" (Postone, 2006: 37; traducción propia, cursivas agre-

gadas). Nuestros estudios previos nos exigieron relativizar históricamente *la categoría de totalidad*, que mostramos como deudora de la totalización de las relaciones sociales operada por el capital. Ahora bien, ello no lleva inmediatamente a relativizar *toda* teoría posible. Esto último acotaría las aspiraciones universalistas indispensable para el proyecto alternativo de modernidad que subyace a la teoría crítica marxiana. Si la reconstrucción contemporánea de la teoría crítica de Marx precisa deshacerse de un concepto ahistórico de la totalidad, que la vuelve insuperable y lleva al irracionalismo; el relativismo histórico no es, empero, una alternativa viable.

El relativismo histórico, en efecto, conlleva la aceptación de un *factum* irracional dado (se lo llame "la época" o "el modo de producción"), que limita la posibilidad misma de una universalidad racionalmente constituida. Si la teoría crítica parte de un principio de especificidad histórica (rescata un "poder ser" inmanente a "lo que es"), sin embargo no puede prescindir de un momento normativo y transhistórico.

La problemática que destacamos fue planteada recurrentemente en varias recepciones críticas de la obra de Postone. Estas recepciones, si bien son globalmente favorables, señalan la necesidad de complementar el planteo de Postone con lineamientos teóricos de carácter transhistórico, ciertamente no ligados a la idea de totalidad, pero sí capaces de formular algún tipo de marco universalista.

Martin Jay (1993), a pesar de su empatía general hacia *Tiempo, trabajo y dominación social*, cuestionó tempranamente la posibilidad circunscribir al capitalismo el dominio "abstracto". Jay sugiere que la religión podría ser un ejemplo de "dominio abstracto" característico de sociedades no-capitalistas. Postone podría responder a Jay que el "dominio abstracto" del capital es una categoría histórica compleja, que supone el carácter auto-mediador del trabajo social y no puede identificarse con cualquier "abstracción" dominadora. Con todo, la inquietud de Jay tiene un trasfondo más amplio, pues interroga la posibilidad misma de una teoría marxista puramente intrahistórica e instala la presunción de que, probablemente, una reformulación sostenible del marxismo necesite indefectiblemente de algunos conceptos transhistóricos.

Aproximaciones similares se evidencian en varias contribuciones al simposio que la revista *Historical Materialism* dedicó a Postone. Fracchia (2004) dice que, si bien Postone está en lo correcto al criticar la concepción transhistórica y ontológica del "marxismo tradicional", el marxismo "crítico" (incluido del de Postone) no puede renunciar a algunas categorías transhistóricas, que articulen la crítica del capitalismo (sincrónica) con la comprensión (diacrónica)

de su especificidad histórica. Fracchia encuentra que, para poder destacar la especificidad histórica de un modo de producción determinado, se necesita una teoría transhistórica de alcance universal. Para Fracchia las bases de esa teoría están en los conceptos de riqueza material y valor de uso, que porveerían las bases normativas transhistóricas de la crítica al capital.

Miller (2004), de modo similar, muestra cómo las ideas del propio Postone se relacionan con planteos transhistóricos. Señala que Postone, por rechazar toda perspectiva transhistórica, no puede explicar el surgimiento del capitalismo. Recuperando al citado Fracchia, indica que únicamente apelando a categorías transhistóricas "abstractas" es posible captar, por contraste, la especificidad histórica. La especificidad histórica, en suma, no es un concepto autónomo, sino que se debe recortar sobre el trasfondo semántico de una teoría transhistórica. En el planteo de Miller, la "agencia humana" podría ser considerada como una determinación transhistórica de alcance universal.

En el ámbito latinoamericano, Omar Acha (2010) ha señalado obstáculos similares. Para Acha, si bien la teoría de Postone es válida para la comprensión de la ley del valor, es limitada a la hora de pensar la expansión del capitalismo en los países periféricos. Cita al respecto el caso de Bolivia, donde las formas de vida comunitarias de los pueblos originarios entran en colisión con la mediación de la ley del valor de una manera que no responde exactamente al patrón de la "contradicción inmanente" de Postone. Acha señala entonces la necesidad de una "flotación entre la historicidad de sus conceptos y la necesidad de elaborar nociones universales para explicar lo específico" (Acha, 2010: 26).

Independientemente de las alternativas propuestas por los críticos, todas conducen a resaltar la necesidad de un marco normativo universalista, que el relativismo histórico de Postone no puede proveer. Si nuestra hipótesis es correcta, la vuelta al Marx de los *Manuscritos* permite establecer las bases de una ontología de la no-identidad capaz de suplementar la crítica históricamente situada del capital. La pretendida transhistoricidad del trabajo humano podría, incluso, recuperarse a partir de esta ontología, a condición de que no se la asocie ya al paradigma de la realización de un sujeto de la totalidad. El trabajo humano, en cambio, podría reconceptualizarse a partir de la mediación de términos irreductiblemente no-idénticos, que no fundan una totalidad. Esa reconceptualización permitiría, tal vez, volver sobre la ontología del trabajo desde una perspectiva compatible con la crítica de la totalidad.

Capítulo 4

No-identidad de sujeto y objeto en la evolución intelectual de Horkheimer[1]

Es habitual que las periodizaciones del pensamiento de Horkheimer privilegien las connotaciones políticas de su pensamiento por sobre otras dimensiones de su maduración teórica. Más aún, es normal que se enfatice el giro pesimista que Horkheimer da hacia la década del 40 como elemento central de su reorientación teórica. Laura Sotelo (2009: 85) distingue tres momentos en la producción teórica de Horkheimer:

1. Los escritos de la década del 30.
2. Los trabajos de los primeros años de la década del 40 (fundamentalmente *El Estado autoritario*), centrados en la revisión del ideario ilustrado y la construcción de una filosofía de la historia universal negativa.
3. Desde 1946 en adelante (a partir de *Crítica de la razón instrumental*), en los que abandonaría todo impulso revolucionario y casi toda crítica a las sociedades de clase.

De modo similar, para Postone (2006) la evolución intelectual de Horkheimer discurriría fundamentalmente por los carriles de una deriva pesimista. La adecuación entre concepto y objeto es para Postone una condición del carácter históricamente autorreflexivo de la teoría crítica, que no parte de asunciones transhistóricas, sino de la propia dinámica contradictoria de su objeto, que es la sociedad capitalista concebida como totalidad. La teoría crítica, si-

1 Una versión modificada de este trabajo será publicada originalmente en *Constelaciones. Revista de teoría crítica*, vol. 5 (2013), de próxima aparición.

guiendo el famoso ensayo de Horkheimer de 1937, está determinada en un marco temporal preciso. Esto implica que "sujeto y objeto están intrínsecamente relacionados en una totalidad históricamente constituida" (Postone, 2006a: 163). La "teoría tradicional", que se caracteriza por un "dualismo hipostasiado" de sujeto y objeto, ocluye su propia constitución histórica. El borramiento de la historicidad y el dualismo gnoseológico son indivorciables: la teoría tradicional, al postular una relación extrínseca entre sujeto y objeto de conocimiento, es incapaz de autoreflexionarse en el tiempo, por lo que desconoce sistemáticamente su propia factura histórica.

El dualismo y la deshistorización propios de la teoría tradicional, al mismo tiempo, son resultados del tipo de relación social característico del capitalismo: "Puesto que la forma de la síntesis social en esta sociedad está mediada y resulta abstracta, lo que se construye por medio de la actividad humana cooperativa está alienado y, por tanto, parece como un hecho cuasinatural" (Postone, 2006a: 164). La pretensión de independencia de toda determinación histórica, vigente en la teoría tradicional, no es sino expresión del tipo específico de constitución histórica (forzosamente desconocida) del capitalismo. La teoría tradicional es falsa de modo socialmente necesario, no logra adecuarse reflexivamente a las condiciones sociales en virtud de los mismos mecanismos por los que es socialmente constituida. La teoría tradicional, en suma, es una expresión de la constitución histórica del capitalismo (en la que la interrelación de sujeto y objeto no es manifiesta), y por eso mismo debe desconocer esa constitución de manera sistemática.

La teoría crítica, en cambio, es históricamente autoreflexiva: "Horkheimer afirma que el problema de la adecuación de pensamiento y ser debe ser abordado en términos de una teoría de su constitución por la actividad social" (Postone, 2006a: 164). La teoría crítica comprende lo existente desde el punto de vista de una posibilidad o mandato [*ought*] determinados, inscriptos en su mismo seno. La teoría crítica no estaría en contradicción con su objeto, sino que sería teoría de las contradicciones intrínsecas de ese objeto. Sin embargo, para Postone, Horkheimer sigue apegado a los supuestos del marxismo tradicional en la medida en que comprende esas contradicciones en términos del mercado y de la propiedad privada (Postone, 2006a: 165). Esta continuidad de los supuestos del marxismo tradicional encierra las bases de su posterior caída en el pesimismo.

Hacia 1940 –con la publicación de "El Estado autoritario"–, empieza a manifestarse el giro pesimista de Horkheimer, que se debe precisamente a la vigencia de los supuestos del marxismo tradicional

en su pensamiento (o sea, a una mala comprensión de las contradicciones del capitalismo). Aparece entonces una importante transformación teórica: "la tendencia dominante del artículo es mantener que no existe contradicción" (Postone, 2006a: 170). Esto conduce a Horkheimer a abandonar "su anterior epistemología, dialécticamente autorreflexiva" (Postone, 2006a: 172). Se produce entonces una "serie de rupturas" concomitantes con el giro pesimista de la teoría crítica. "Horkheimer no sólo sitúa la emancipación fuera de la historia sino que, para salvar esta posibilidad, se siente ahora impelido a introducir una ruptura entre sujeto y objeto" (Postone, 2006a: 173). La recaída en la no identidad de sujeto y objeto sería el último refugio de una teoría crítica que, por estar anclada en los supuestos del marxismo tradicional, supone que las contradicciones inherentes a su objeto desaparecieron. Este giro pesimista implica, sin embargo, una pérdida de "consistencia epistemológica" en el argumento de Horkheimer.

La huida hacia la no identidad de sujeto y objeto respondería a la creencia de que "el «deber ser» [*ought*] deja de ser un aspecto inmanente de un «es» contradictorio" (Postone, 2006a: 173). Horkheimer se acerca con esto a "la idea de Adorno de la totalidad como necesariamente afirmativa (más que contradictoria…)" (Postone, 2006a: 173).

En contra de la interpretación de Postone, pretendemos mostrar que el vuelco hacia la no-identidad dado por Horkheimer entre "Teoría tradicional y teoría crítica" (1937) y *Crítica de la razón instrumental* (publicado en inglés en 1947) responde *también* a razones de orden filosófico, vinculadas con la reevaluación del período histórico, pero que exceden el contexto de la decepción política o el vuelco pesimista. No nos proponemos desconocer la periodización citada, ni ocluir la vigencia del "giro pesimista" estudiado por Postone. Pretendemos, en cambio, señalar que *el abandono de la unidad de sujeto y objeto como perspectiva crítica tiene una significación diferente, que excede el repliegue de la teoría crítica en una interioridad ajena a la historia*. Concomitantemente con el giro pesimista, con el rechazo de la unidad de sujeto y objeto Horkheimer redefine los conceptos de la dominación social y la emancipación. Esta redefinición rompe con el marco hegeliano-marxista mantenido aún en la década del 30, bajo el cual se identificaba la emancipación social como la *realización de la totalidad social*, gobernada por el sujeto. En el nuevo contexto, Horkheimer critica fundamentalmente las bases antropocéntricas de su planteo anterior, mostrando que la pretensión de realizar la totalidad social centrada en el sujeto responde más a la realidad de la dominación que a genuinas

aspiraciones emancipatorias. La nueva idea de la emancipación, que despunta débilmente bajo el manto del pesimismo de los años 40, ya no está centrada en la pretensión de superar toda escisión entre sujeto y objeto, sino que se orienta a redefinir la relación entre ambos sin pretender lograr su identidad.

En "Teoría tradicional y teoría crítica" Horkheimer conserva una concepción subrepticiamente lukácsiana del ideario emancipatorio, aunque no apele al proletariado ontologizado como sujeto-objeto idéntico de la historia. Según esta concepción, la fractura entre sujeto y objeto (cristalizada por ejemplo en "el doble carácter de los conceptos kantianos") es expresión de "la forma contradictoria de la actividad humana en la época moderna" (Horkheimer, 2003: 237). En este trabajo Horkheimer identifica la escisión entre sujeto y objeto como resultado de la dinámica antagónica del capitalismo y, en última instancia, del fetichismo de la mercancía.

Pretendemos mostrar que el vuelco hacia la "no identidad" en 1947 puede reconstruirse en el marco de una reformulación del horizonte de la crítica, que rompe con todo ideario emancipatorio atado a la aspiración a un sujeto-objeto unitario de la totalidad histórica. El giro dado por Horkheimer supone una inversión radical en la crítica de la sociedad moderna. En el ensayo de 1937 esa crítica se dirigía a la fragmentación de la experiencia por el fetichismo de la mercancía y aspiraba a construir un sujeto-objeto total superador. En cambio, en el trabajo de los años 40 el blanco de la crítica pasa a residir fundamentalmente en la unilateralización de la racionalidad subjetiva, apostándose a la emancipación de lo que no puede reducirse al sujeto antes que a la unificación de sujeto y objeto. La originalidad de este replanteo filosófico de Horkheimer, donde es notoria la influencia de Adorno, no responde a una caída en el pesimismo, sino a la redefinición del marco filosófico de la teoría crítica como tal. En esa reformulación, Horkheimer deja de concebir la totalidad (puesta por un sujeto-objeto idéntico) *afirmativamente* (totalidad como ideal emancipador). Si bien este giro está motivado en parte por el horror ante el totalitarismo y el fascismo, sus implicancias filosóficas exceden a una deriva pesimista o a una política desahuciada. Lo que está en juego con el paso de una afirmación a una crítica de la totalidad es, en cambio, una redefinición del horizonte emancipatorio de la teoría, que se libera ahora del lastre idealista de la aspiración a la identidad total de sujeto y objeto.

No pretendemos negar que Horkheimer abandonara progresivamente toda aspiración a la transformación profunda de la sociedad. Tampoco negamos que la concepción del capitalismo de Estado

como una forma social no-contradictoria contribuyera a ese vuelco al pesimismo. Intentamos, en cambio, mostrar que *no hay una relación interna entre el abandono de la unidad de sujeto y objeto y el giro pesimista*.

La identidad de sujeto y objeto en "Teoría tradicional y teoría crítica"

En esta sección presentaremos una reconstrucción de las bases epistemológicas de "Teoría tradicional y teoría crítica" con el fin de resaltar algunos de los aspectos problemáticos del ensayo. La comprensión tradicional de la teoría, para Horkheimer, se basa en la identificación de regularidades observables en lo dado y la subsunción de casos particulares bajo conceptos genéricos: "En la investigación corriente, teoría equivale a un conjunto de proposiciones acerca de objetos" (Horkheimer, 2003: 223). Esto conlleva una relación exterior entre el conocimiento y su objeto y, correlativamente, un divorcio entre la teoría y la práctica. Para la teoría tradicional, "tanto la génesis de las circunstancias dadas, como también la aplicación práctica (…), y por consiguiente el papel de la praxis, son consideradas exteriores" (Horkheimer, 2003: 241). La teoría tradicional tiene un valor fundamentalmente "operacional": permite disponer de los datos de manera eficaz, organizándolos bajo esquemas conceptuales. Sin embargo, es incapaz de interrogarse por la constitución histórica que subyace a esos datos, así como por la relación entre el sujeto de conocimiento y esa constitución.

La teoría tradicional identifica correlaciones recurrentes entre los hechos, pero las considera incuestionables, no susceptibles de interrogación ulterior. Presenta las regularidades de la vida social bajo la imagen de una estabilidad ahistórica, como si no fueran producidas por los hombres y resultaran inmodificables por la voluntad colectiva. La vida social es equiparada, desde el prisma de la teoría tradicional, con la existencia natural. La naturaleza, para Horkheimer, puede ser conquistada progresivamente pero "nunca desaparecerá del todo", oponiéndose al hombre como una necesidad exterior irreductible (Horkheimer, 2003: 260). La teoría tradicional extrapola al estudio de la vida social los métodos apropiados en las ciencias naturales (Horkheimer, 2003: 225). Esta forma de hacer teoría confirma la *reificación* de las relaciones sociales bajo el capitalismo, equiparando el mundo de la praxis humana con una segunda naturaleza ciega e inamovible. Para esta perspectiva, la sociedad se rige por regularidades eternas análogas a las que podemos encontrar en los fenómenos físicos. Esto implica desconocer

el carácter histórico de los fenómenos sociales, tomándolos como datos aislados (como cosas) independientes de la época histórica en la que fueron producidos y de la praxis colectiva que los creó.

El divorcio entre teoría y práctica y la separación entre sujeto y objeto se correlacionan en la teoría tradicional. Ésta asume una mirada contemplativa de la realidad, por mucho que a la vez sirva para manipularla de forma eficaz. La teoría tradicional intenta "predecir los hechos y obtener resultados útiles" (Horkheimer, 2003: 230), pero su utilidad se limita a la previsión y al aprovechamiento de conexiones objetivas inexorables, que el sujeto puede conocer pero en ningún caso transformar. La realidad social se enfrenta al sujeto de la teoría tradicional como un cúmulo de datos ajenos e inmodificables, a los que es posible aprovechar pero cuya necesidad última es inexorable. Además, esta perspectiva eterniza las "leyes" que empíricamente puedan encontrarse en los fenómenos, sin interrogar por las condiciones históricas específicas (variables) que puedan subyacer a tales leyes. Su divorcio frente a la práctica (o su limitación a una concepción estrechamente instrumental de la práctica como manipulación de datos) va de la mano de una sistemática oclusión del carácter histórico de lo social. Al hipostatizar la perspectiva del individuo burgués aislado frente a la inexorabilidad de las leyes del mercado, la teoría tradicional borra el carácter histórico de esas "leyes", homologándolas con las regularidades "eternas" de la naturaleza extrahumana.

La teoría tradicional no constituye, para Horkheimer, simplemente una teoría falsa o incorrecta, sino que es expresión intelectual de la necesidad ciega que gobierna la existencia humana en la sociedad capitalista. Su núcleo de falsedad radica en que ésta absolutiza intelectualmente esa necesidad, en lugar de escrutarla críticamente. "El hecho que, para el individuo, se agrega exteriormente a la teoría, es producido socialmente" (Horkheimer, 2003: 234). Sin embargo, esa producción social de los hechos no es aprehensible directamente en virtud de condiciones objetivas que provocan la ofuscación: "la existencia de la sociedad ha reposado en una represión directa, o bien es la ciega resultante de fuerzas antagónicas, pero en ningún caso ha sido el fruto de la espontaneidad consciente de individuos libres" (Horkheimer, 2003: 234). Las condiciones sociales aparecen en efecto como producto de "una fuerza natural inmutable" y "un destino suprahumano" (Horkheimer, 2003: 237). Esta forma de aparición de la realidad social, empero, resulta de condiciones sociales históricamente superables. La actividad social es ciega "en el tipo de economía burguesa" (Horkheimer, 2003:

234), pero no tiene porque serlo en todo momento y lugar. Bajo la "caótica economía" de la sociedad burguesa, la articulación de conjunto de la realidad social es resultado de fuerzas azarosas y ciegas, que los hombres no pueden controlar racionalmente. La teoría tradicional, por lo tanto, no hace más que expresar hipostáticamente la situación histórico-objetiva de la sociedad capitalista.

La teoría crítica, frente a la concepción tradicional, apela a la unidad de sujeto y objeto y a la de teoría y práctica. Esta teoría se identifica con la totalidad social y la comprende "como voluntad y razón" (Horkheimer, 2003: 240). En lugar de contemplar pasivamente conexiones sociales cosificadas, el sujeto de la teoría crítica se asume como productor de la totalidad social. El principio epistémico y práctico de la teoría crítica radica en que "la acción conjunta de los hombres en la sociedad es la forma de existencia de su razón; en ella emplean sus fuerzas y afirman su esencia" (Horkheimer, 2003: 237). La sociedad de conjunto es, para la teoría crítica, la forma objetivada en la que existen las facultades humanas colectivas. La existencia colectiva no se enfrenta al sujeto de la teoría crítica como portadora de una necesidad ciega e inmutable, sino que aparece como objetivación de sus capacidades propias.

Sin embargo, la sociedad capitalista impide la realización plena de la unidad de sujeto y objeto. El proceso social es efectivamente ajeno a los individuos y aparece como "una fuerza natural inmutable" y "un destino suprahumano" (Horkheimer, 2003: 237). La anarquía de la sociedad capitalista, la falta de una planificación colectiva y racional de la economía, implican que la totalidad social se configure efectiva, objetivamente como una necesidad inexorable y pseudonatural. Luego, la identificación de la teoría con la totalidad social no puede poseer un carácter afirmativo (la unidad de sujeto y objeto no está realizada) sino uno inevitablemente crítico. El comportamiento crítico, que subyace a la teoría de Horkheimer, "tiene por objeto a la sociedad misma" y "no está dirigido solamente a subsanar inconvenientes" (Horkheimer, 2003: 239). La realidad social es, luego, una totalidad contradictoria, donde la unidad de sujeto y objeto no se realiza plenamente. La teoría crítica es la conciencia de esta contradicción objetiva de la sociedad. "Las formas de cultura, fundadas en la lucha y la opresión, no son testimonios de una voluntad unitaria, autoconsciente: este mundo no es el de ellos [los individuos unidos], sino el del capital" (Horkheimer, 2003: 240). Si la teoría tradicional se limita a hipostatizar los resultados del proceso social irracional y fetichista, la teoría crítica se identifica con ese proceso social y saca a la luz su carácter antagónico.

La teoría crítica, a partir de lo anterior, se monta sobre la unidad dinámica de la teoría y la práctica. Empero, esta teoría no está al servicio de las necesidades inmediatas de la clase oprimida: "Una posición que no fuera capaz de enfrentar al propio proletariado en nombre de sus verdaderos intereses (…) caería ella misma en una dependencia esclavizadora respecto de lo establecido" (Horkheimer, 2003: 246). La unidad de teoría y práctica no responde a la conciencia psicológica de la clase trabajadora, sino a la comprensión crítica de la totalidad capitalista. Al construir el acaecer histórico como necesario, la teoría crítica protesta contra esa necesidad (Horkheimer, 2003: 259). El impulso ético que orienta a la crítica es "la idea de autodeterminación del género humano, es decir, la idea de un estado tal que, en él, las acciones de los hombres ya no emanen de la necesidad, sino de sus mismas decisiones" (Horkheimer, 2003: 259). La teoría crítica no admite la separación entre el plano descriptivo y el normativo. Su captación de la totalidad social está orientada éticamente, pero a la vez esa orientación ética no es puesta desde fuera por la teoría, sino que surge del movimiento contradictorio de su propio objeto.

Horkheimer presenta su teoría como "un único juicio de existencia desarrollado" y explica: "Este juicio afirma, dicho en términos generales, que la forma básica de la economía de mercancías históricamente dada, sobre la cual reposa la historia moderna, encierra en sí misma los antagonismos internos y externos de la época (…)" (Horkheimer, 2003: 257). La teoría crítica no busca universalizar leyes invariantes sobre la vida social, sino entregarse a la especificidad única de su objeto actual, la sociedad capitalista. No presenta sus resultados en la forma de regularidades matematizables porque su interés radica en la elucidación de las conexiones internas de un único objeto presente: la totalidad social. Sus orientaciones prácticas, a la vez, vienen dadas por los antagonismos internos del objeto mismo y no surgen de imperativos morales transhistóricos impostados sobre lo dado. La teoría crítica, así, enfatiza el carácter históricamente único, y por ende superable, de la sociedad capitalista.

Este ensayo de Horkheimer tiene una implícita impronta lukácsiana y puede comprenderse bajo los lineamientos teóricos de *Historia y conciencia de clase* (obra, empero, no citada por Horkheimer).[2]

2 Hay una diferencia entre Lukács y Horkheimer. Para el primero, el "punto de vista de la totalidad" es posible únicamente para el proletariado revolucionario (y los intelectuales ligados a su partido) en virtud de la posición objetiva que éste ocupa en la sociedad. Horkheimer, en cambio, habla de "los sujetos del comportamiento crítico" (Horkheimer, 2003: 240) en términos de clase mucho menos diferenciados. Sin embargo, ambos comparten la aspiración a superar el carácter escindido de las formas objetivas y subjetivas de existencia en el capitalismo. En esto radica la coincidencia fundamental que nos interesa destacar a los fines de este trabajo.

Para Lukács, la emergencia de "leyes" de la economía, pretendidamente inmutables y ahistóricas, se monta sobre el trasfondo de la cosificación de las relaciones sociales en el capitalismo. Esas leyes aparentemente inmutables, empero, se revelan como *prácticamente* transformables en la praxis del proletariado. El sujeto del pensamiento dialéctico, por consiguiente, es un sujeto capaz de transformar la estructura social misma y tomarla para sí. Ese sujeto de la totalidad, cuya praxis sustenta al pensamiento marxista, es el proletariado revolucionario. El proletariado es sujeto y a la vez objeto del proceso histórico, en tanto su praxis lo habilita para subvertir efectivamente la estructura social, desbaratando la condición fetichista de las instituciones capitalistas y concibiéndose a sí mismo como sustancia de la totalidad social. Sólo en el seno de la sociedad capitalista, con la organización del proletariado como clase, surge el sujeto que es capaz de pensar la sociedad desde el punto de vista de la totalidad, reconociéndose a sí mismo en ella. Sólo el proletariado organizado puede (según Lukács) perforar, en su práctica política, la estructura social. La teoría crítica enarbolada por Horkheimer pretende ser, al igual que el marxismo de Lukács, expresión intelectual del comportamiento transformador orientado a la totalidad social. Ese comportamiento desbarata la escisión entre una objetividad social dada como inmutable y un sujeto contemplativo replegado en su interioridad. La unidad de sujeto y objeto del conocimiento y la acción, por lo tanto, es un componente conceptual en esta primera versión de la teoría crítica, en consonancia con la relectura hegeliano-marxista de Lukács. Horkheimer entiende que la vida social es producto del trabajo humano colectivo, trabajo que se encuentra alienado en virtud de las formas estructurales del capital, pero que podría reencontrarse a sí mismo superando esas formas mediante un proceso teórico-práctico de desalienación. En otras palabras, Horkheimer parte de la concepción del hombre como sujeto que se autoproduce mediante el trabajo, como sujeto absoluto de su propia praxis, cuyo definitivo llegar-a-sí sería temporalmente obturado por el capital. Los sujetos de "comportamiento crítico", en lugar del proletariado lukácsiano, serían los potenciales agentes históricos de ese final reencuentro de la humanidad consigo misma:

> "El carácter escindido, propio del todo social en su configuración actual, cobra la forma de contradicción consciente en los sujetos del comportamiento crítico. En tanto reconocen ellos la forma presente de economía, y toda la cultura fundada sobre ella, como productos del trabajo humano, como la organiza-

> ción que la humanidad se dio a sí misma (…), se identifican con esta totalidad la entienden como voluntad y razón: es su propio mundo. Al mismo tiempo, advierten que la sociedad es comparable con procesos naturales extrahumanos, con puros mecanismos, puesto que las formas de cultura, fundadas en la lucha y la opresión, no son testimonios de una voluntad unitaria autoconsciente" (Horkheimer, 2003:240).

Señalemos ahora algunas problemáticas presentes en "Teoría tradicional y teoría crítica". El trabajo ofrece un planteo vigoroso y de gran consistencia, capaz de dar cuenta de la auto-reflexividad histórica de la teoría, ligando sus posiciones epistémicas y sus fundamentos objetivos. Sin embargo, la postulación de un sujeto-objeto unitario de la totalidad histórica presenta dificultades sistemáticas para lidiar con lo que excede la identidad subjetiva, y cae en posiciones antropocéntricas que arrastran problemáticas tanto teóricas como prácticas.

Esta primera formulación de la teoría crítica está construida a partir del concepto de unidad de sujeto y objeto del conocimiento y la acción. Tal idea de unidad supone, como perspectiva de la totalidad, la reconducción de toda objetividad a su sustrato social. Ello significa que la sociedad es comprendida como expresión de la absoluta potencia de un sujeto originario, que se produce a sí mismo objetivándose en la existencia colectiva. En la medida en que ese sujeto colectivo (la humanidad) no puede, empero, identificarse con su sociabilidad, apropiarse de ella, reconducirla a sí mismo, la producción social está alienada. La desalienación, vislumbrada en el "comportamiento crítico" (Horkheimer, 2003: 139), supone, por ende, la reducción al sujeto humano de toda objetividad persistente en la sociedad, la constitución del hombre en algo como un sujeto absoluto de su propia actividad y su elevación a una totalidad autoproductiva. En otros términos: la desalienación, la unidad de sujeto y objeto, implicaría que los hombres se apropiaran radicalmente de su producción social. Para dejar de contemplar las determinaciones de su existencia en común como algo ajeno y abstracto, los seres humanos deben llegar a comprender en la acción que *producen* su vida, que ésta, por lo tanto, les corresponde como una *propiedad* suya.

Frente a este planteo, esbozaremos los lineamientos de una posible reorientación de la teoría crítica que ya no conciba al hombre como un productor total o un sujeto absoluto de la existencia social.

Empecemos analizando el problema de la naturaleza. El ensayo de Horkheimer se mueve en el horizonte conceptual de la preponderancia de lo social frente a lo natural. Horkheimer reconoce la imposi-

bilidad de reducir la naturaleza a la praxis humana: "La actividad intelectual y material del hombre siempre seguirá teniendo algo exterior: esto es, la naturaleza como suma de los factores no dominados aún en cada época, y con los cuales la sociedad está en relación" (Horkheimer, 2003: 242). Admite que la naturaleza, como conjunto de factores no dominados humanamente, persiste en su irreductibilidad ante el sujeto. Esto acarrea una dificultad significativa para la aspiración emancipatoria a realizar la unidad de sujeto y objeto: la humanidad no puede llegar a ser plenamente su propio sujeto absoluto en la medida en que se enfrentará siempre a la naturaleza como resto no domeñable. La naturaleza aquí es vista como un objeto exterior a la acción humana e independiente de ella, porque los hombres no la producen, como sí producen a la sociedad. Frente a esta exterioridad indómita del ser natural, Horkheimer ofrece una propuesta de dominio incremental (y nunca completo) por medios técnicos. Señala, pues, "los extensos dominios que aún pueden ser conquistados" (Horkheimer, 2003: 260). Si la unidad de teoría y práctica (principio epistemológico de la teoría crítica) puede realizarse en la vida social; de cara al ser natural esa unidad es imposible y se impone un ideal de conquista progresiva de los restos de naturaleza sin domeñar a los que se enfrenta el sujeto.

La concepción de la naturaleza arriba reseñada es doblemente problemática. Primero, porque la aceptación de un punto de exterioridad o pasividad frente al sujeto-objeto idéntico de la teoría debilita seriamente la solvencia de todo el planteo. La unidad dialéctica de sujeto y objeto, entonces, sólo es válida para la sociedad, porque sólo en la sociedad el hombre puede apropiarse de la objetividad hasta considerarse su productor. Entonces, la teoría crítica supone el contrasentido de un "sujeto casi absoluto" o "parcialmente absoluto" que puede producir o concebir a la manera especulativa *una parte* de la objetividad, pero no el conjunto. La delimitación de ámbitos de objetividad (el social y el natural) es contraria al carácter totalizante de la teoría dialéctica. Es incoherente, pues, sostener la perspectiva de la totalidad para la teoría crítica de la sociedad y la perspectiva contemplativa para la teoría tradicional de las ciencias naturales. Luego, el intercambio entre hombre y naturaleza sería ajeno a los procesos de gestación de las relaciones sociales, pues sólo así podría delimitarse el ámbito de la teoría social como campo para la concepción dialéctica de la unidad de sujeto y objeto. Tal cosa implica excluir, por ejemplo, el trabajo humano (ámbito de intercambio entre sociedad y naturaleza) del rango de análisis de la teoría crítica. Ello conduce a una concepción espiritualista de la sociedad (como un producto puro de una praxis humana

desmontada de todo vínculo con lo natural) que no puede ser compatible con las intenciones teóricas del joven Horkheimer.

El planteo dualista que reseñamos acarrea, además, una segunda problemática. Equiparar la reificación de las relaciones sociales con la emergencia de una objetividad dada, ante la que el sujeto es pasivo, lleva a elevar a la naturaleza *como tal* a paradigma de la dominación social. Horkheimer señala que los movimientos ciegos de la sociedad capitalista "se suman, como una parte más de la naturaleza" (Horkheimer, 2003: 242). A estas afirmaciones cabría oponerles la temprana crítica de Adorno a Lukács, que objetó que se concibiera a la primera naturaleza como algo alienado: "Primera naturaleza, igualmente alienada, es para Lukács la naturaleza en el sentido de las ciencias de la naturaleza" (Adorno, 1991: 119). En el desarrollo posterior de la teoría crítica, como veremos en la sección siguiente, es central el cuestionamiento de las concepciones reduccionistas de la naturaleza, que la equiparan a un mero objeto del progresivo dominio humano.

Es preciso asumir a la naturaleza como primer *límite del sujeto*, límite a la apropiación total de la realidad por la acción humana. Frente a la naturaleza, y so pena de caer en un espiritualismo, debemos reconocer cierta ineluctable *pasividad* humana. Esto nos permite inferir que, en esta primera formulación de la teoría crítica, falta una concepción más solvente de la naturaleza, que evite tanto la tendencia espiritualista a escindir naturaleza de sociedad, como la caída en un reduccionismo instrumentalista que hace de la naturaleza un mero objeto de conquista técnica.

El problema de la naturaleza es testimonio de una profunda dificultad teórica en este primer planteo. La equiparación de toda objetividad externa al sujeto con la reificación capitalista y la dominación social discurre sobre una concepción subjetivista y antropocéntrica en la que anida el peligro totalitario. La existencia con otros implica la imposibilidad de una propiedad total sobre la vida social. El otro hombre, en tanto tal, es aquél que no podemos reducir a nosotros mismos, que niega la estrechez de la autonomía subjetiva en el trato con lo no-idéntico. A menos que postulemos una armonía preestablecida de las particularidades, negando la conflictividad inherente a la vida social y por ende aplastando la diferencia en ella, debemos reconocer que es imposible que el sujeto se reconozca plenamente no sólo en la naturaleza, sino incluso en la propia sociedad. Semejante autonomía plena no sería sino el aplastamiento de los particulares por una ajena fuerza falsamente acomunante. A menos que cada uno se identificara sin fisuras con el otro, la plena apropiación de la vida social por un

sujeto colectivo unitario es imposible. Es dudoso, incluso, que sea deseable aspirar a la unidad de sujeto y objeto de la sociedad, en tanto llevaría a una carrera de violencia contra todo lo heterogéneo en los otros. Aceptar la alteridad o conflictividad no nos permite ya aspirar a construir un sujeto-objeto idéntico de la historia.

En suma, intentamos presentar una lectura crítica de "Teoría tradicional y teoría crítica" que permitirá situar los desplazamientos conceptuales hacia la década del 40 en un marco de análisis no centrado exclusivamente en la deriva pesimista de Horkheimer. Para interpretar estos desplazamientos, es preciso atender a las dificultades teóricas presentes en el ensayo de 1937, que no se agotan en la lectura de la etapa histórica sino que hacen a los horizontes más amplios de la teoría del sujeto y de las concepciones filosóficas subyacentes a la teoría social.

La no-identidad de espíritu y naturaleza en *Crítica de la razón instrumental*

En esta sección proponemos una reconstrucción de *Crítica de la razón instrumental* que no se centre en el vuelco al pesimismo político. Esto no significa que se desconozca la vigencia de una deriva pesimista en la biografía intelectual de Horkheimer, sino rastrear, con miras a una reconstrucción actual de la teoría crítica, otra significación posible para la ruptura que encontramos en su producción filosófica. El abandono de la unidad de sujeto y objeto de conocimiento, como intentaremos mostrar, responde a una necesidad de reformulación teórica producida en diálogo con los acontecimientos históricos pero que excede su simple recepción pasiva. Es evidente que el ascenso del fascismo y las sociedades de masas tuvo un gran impacto sobre la primera generación de la teoría crítica, impacto que no es posible reducir a los aspectos psicológicos y biográficos, sino que impone también reconsideraciones filosóficas profundas. Estas reconsideraciones muestran la existencia de algunas dificultades conceptuales de envergadura en el trabajo de 1937; dificultades que exceden la lectura del momento histórico. En otras palabras, creemos que es necesario estudiar las disposiciones filosóficas que condicionaron la peculiar recepción que Horkheimer hizo de la debacle histórica de su época, a fin de no reducir su producción teórica a un mero reflejo pasivo de sucesos externos u ocluir los problemas teóricos que los cambios sociales pusieron de manifiesto.

La reflexión de Horkheimer en *Crítica de la razón instrumental*, al igual que en *Dialéctica del Iluminismo*, está motivada por la necesi-

dad de explicar el horror fascista pero conlleva una reelaboración teórica importante con respecto a los presupuestos conceptuales del ensayo de 1937. El rápido ascenso del totalitarismo se dio precisamente en Alemania, uno de los países más "avanzados" de Europa, donde la historia sólo parecía poder seguir un curso progresivo hacia el desarrollo técnico y la conquista del socialismo. Esto planteó serios interrogantes en torno al valor histórico del progreso técnico, y exigió a Horkheimer una reelaboración de la filosofía de la historia precedente y de sus categorías principales (sujeto y objeto, espíritu y naturaleza). Como veremos, esa reelaboración conduce al abandono de la unidad de sujeto y objeto de conocimiento como horizonte emancipatorio de la teoría crítica. Esto fuerza una reconfiguración de los marcos normativos y epistemológicos del pensamiento de Horkheimer. La respuesta filosófica al horror fascista conduce, para este autor, al abandono de los remanentes antropocéntricos de su teoría anterior, que serán ahora vinculados, precisamente, con el peligro totalitario.

En *Crítica de la razón instrumental* la polaridad conceptual principal se da entre las nociones de "razón objetiva" y "razón subjetiva". La razón subjetiva está centrada en "la relación que tal objeto o concepto guarda con un fin" (Horkheimer, 2002: 15) y sirve "a los intereses del sujeto con miras a su autoconservación" (Horkheimer, 2002: 13). La razón subjetiva no permite evaluar los fines mismos de la acción humana, sino que dispone instrumentalmente de la objetividad y favorece la autoconservación del sujeto y el incremento de su poder sobre el mundo. La razón objetiva, por su parte, supone "un sistema vasto o una jerarquía de todo lo que es, incluido el hombre y sus fines" (Horkheimer, 2002: 14). La razón objetiva se pretende contenida "no sólo en la conciencia individual, sino también en el mundo objetivo, en las relaciones entre los hombres" (Horkheimer, 2002: 14). Si la razón subjetiva se identifica con un aparato mental que dispone a la medición y control de la realidad externa, la razón objetiva implica un orden racional de la propia realidad, del que la conciencia individual es un momento. La razón subjetiva enfrenta al mundo como materia disponible para ser dominada. Esta racionalidad divide el mundo en dos momentos contrapuestos: por un lado "el yo, *ego* abstracto, vaciado de toda sustancia, salvo de su intento de convertir todo lo que existe (…) en medio para su preservación" y, por otro lado, "una naturaleza huera, degradada a mero material, mera sustancia que debe ser dominada" (Horkheimer, 2002: 85). Mientras que la razón objetiva cree que el orden lógico de la conciencia es un momento o un reflejo del orden de las cosas mismas,

la razón subjetiva considera a la objetividad como materia informe, disponible para ser dominada por el sujeto.

La historia universal parece ser, para Horkheimer, un proceso de desarrollo creciente del aspecto subjetivo de la razón. Ambos conceptos de racionalidad "han existido desde un principio" pero "el predominio del primero [razón subjetiva] sobre el segundo fue estableciéndose en el transcurso de un largo proceso" (Horkheimer, 2002: 15). Este proceso es el *iluminismo*, que "disuelve la idea de razón objetiva" (Horkheimer, 2002: 15). La historia (al menos, la de Occidente) coincide entonces con un ciclo de "formalización de la razón" (Horkheimer, 2002: 16) que separa el concepto de razón del anclaje en el mundo objetivo. A lo largo del tiempo, la razón se repliega crecientemente en la interioridad subjetiva, contrapuesta al mundo exterior. Este proceso va de la mano de la ampliación de las capacidades humanas para el dominio técnico del mundo. El predominio de la razón subjetiva aparece, entonces, como coronación de una tendencia histórico-universal hacia la formalización de la razón y el incremento del dominio técnico sobre la naturaleza.

Los conceptos de razón objetiva y razón subjetiva de 1947 están sin duda emparentados con los de teoría tradicional y teoría crítica de 1937. La idea de razón subjetiva se solapa parcialmente con la de teoría tradicional, pues ambas suponen la separación entre sujeto y objeto y la orientación del pensamiento hacia el registro y la manipulación de datos. De igual modo, el concepto de teoría crítica pretende identificar una racionalidad inmanente a la realidad social e identificarse con ella, lo que la acerca a la idea de razón objetiva. Sin embargo, la relación entre ambas polaridades conceptuales se modifica en el texto del 47, lo que trastoca la significación interna de cada una. La diferencia entre los dos textos citados radica en que, en el trabajo de 1937, la unidad de sujeto y objeto de conocimiento gobierna la relación entre ambas concepciones ("crítica" y "tradicional") de la teoría. Como vimos en la sección anterior, Horkheimer sostiene que el conocimiento social debe concebir las formas objetivas asumidas por la realidad histórica como resultados de la actividad del sujeto humano (colectivo) que se autoproduce en ellas. Para la naturaleza, que es irreducible a la autoproducción de un sujeto humano originario, Horkheimer mantiene la vigencia de la teoría tradicional y su programática conquista técnica de la objetividad heterogénea. Estas dos aspiraciones (a la unidad de sujeto y objeto en la sociedad y al dominio progresivo de la naturaleza) son cuestionadas fuertemente en el marco de *Crítica de la razón instrumental*, lo que conduce a una reformulación de los conceptos de dominación y emancipación como tales.

En el planteo de *Crítica de la razón instrumental* Horkheimer estudia el vínculo intrínseco entre la dominación social y la violencia ejercida por el sujeto sobre la naturaleza. La formalización extrema de la razón conduce a identificar el pensamiento conceptual con la *operación*. El pragmatismo expresa al máximo esta identificación cuando sostiene que "un concepto o una teoría no son más que un esquema o un plan para la acción" (Horkheimer, 2002: 42). La razón instrumental reduce el accionar intelectual a la producción de efectos inmediatos sobre la realidad. El sujeto se limita entonces a registrar relaciones espacio-temporales calculables entre los fenómenos. Así, su razón deviene un mero aparato conceptual ciego, incapaz de reflexión y meramente disponible para su utilización práctica. En suma, el conocimiento se vuelve *manipulación y control de la empiria*. La razón como instrumento es meramente un accesorio que provee a la autoconservación de la especie, como la garra para el tigre. La naturaleza es, bajo la idea de la razón como aparato manipulativo, materia disponible para el dominio y, por lo tanto, objeto de martirio y violencia. La primacía del sujeto, la reducción a la racionalidad pensante, es entonces el cometido de la razón instrumental. Este cometido, empero, comporta un ciclo de regresión que acaba por socavar la propia libertad del sujeto. Si la razón instrumentalizada parece separarse del contenido objetivo y formalizarse, esa separación es a su vez impugnada cuando la propia razón instrumental lo unifica todo bajo su movimiento identificante.

El iluminismo, que realiza la formalización de la razón, produce sin embargo una nueva forma de mitología (Horkheimer, 2002: 27). Cuando la razón subjetivada al extremo corta todo vínculo intrínseco con la objetividad, se convierte paradójicamente en una mera "herramienta" de dominio de la naturaleza, sin diferencias con el resto del mundo objetivo. El antropocentrismo que opone radicalmente sujeto y naturaleza acaba confinando al sujeto en la cárcel de su propio dominio, *cosificándolo* (Horkheimer, 2002: 81). El sujeto de la razón formalizada no tiene otra capacidad que la de perpetuar su dominio sobre el mundo objetivo, equiparándose a sí mismo con un instrumento de autoconservación. "La historia de los esfuerzos del hombre destinados a subyugar la naturaleza es también la historia del sojuzgamiento del hombre por el hombre" (Horkheimer, 2002: 91). La maximización del dominio del hombre sobre la naturaleza en la sociedad industrial conlleva la maximización simultánea del dominio sobre el hombre, cuya racionalidad instrumental termina identificándose con la huera objetividad de una herramienta. La razón formalizada, que se limita a asir el objeto como materia manipulable,

se identifica con el mundo que somete. De modo análogo, el sujeto de la razón instrumental, al tiempo que se eleva como dominador de la naturaleza, se identifica con ella. La escisión entre razón y naturaleza produce una mala dialéctica entre ambas, por la que la razón se identifica con la objetividad que somete.

Como vimos en la sección anterior, el planteo de "Teoría tradicional y teoría crítica" supone una escisión fundamental entre sociedad y naturaleza. Por un lado, en la sociedad prima la unidad de sujeto y objeto, bajo el presupuesto de un sujeto colectivo pseudoabsoluto, capaz de identificarse con la objetividad histórica como con una producción suya. Por otro lado, frente a la naturaleza la única opción parece ser la ampliación progresiva del dominio técnico, aceptada una escisión insalvable entre sujeto y objeto. En el trabajo de 1947 se reconfigura cabalmente este planteo. Ahora el programa de incremento del dominio técnico de la naturaleza es vinculado con el dominio sobre el hombre. Se da así "la reversión dialéctica del principio del dominio, mediante el cual el hombre se convierte en herramienta precisamente de esa naturaleza a la que subyuga" (Horkheimer, 2002: 83). Análogamente, la aspiración a conquistar un sujeto-objeto idéntico de la historia responde a la manía identificante del sujeto, que se enfrenta con violencia a la objetividad. Bajo las aspiraciones a la identidad total gobernada por el sujeto, se produce una "síntesis satánica de razón y naturaleza" (expresada en el fascismo) antes que la añorada "reconciliación" entre ambas (Horkheimer, 2002: 104).

El texto de 1937, en suma, está gobernado por el ideal filosófico de realizar la totalidad (la unidad de sujeto y objeto) como meta emancipatoria, al tiempo que hipostatiza la (correlativa) escisión entre sociedad y naturaleza. Estas dos polaridades contrapuestas (unidad y escisión de sujeto y objeto) son reformuladas en el contexto de 1947 bajo el signo de la dominación del hombre y la naturaleza. La "alienación de la conciencia" es redefinida como "apartamiento de la naturaleza humana y extrahumana" (Horkheimer, 2002: 140). A la vez, esta escisión no se resuelve en la apelación a la unidad de ambos polos: "Toda filosofía que culmina en la unidad de naturaleza y espíritu (...), toda forma de monismo filosófico, sirve para cimentar la idea del dominio" (Horkheimer, 2002: 140). La nueva concepción de la dominación (del hombre y la naturaleza), en suma, no se concentra en la aspiración a la unidad de sujeto y objeto. En cambio, escisión y unidad de sujeto y objeto son ahora reconceptualizadas como momentos de una misma "mala" dialéctica en la que tanto el hombre como la naturaleza son oprimidos.

En esta reformulación teórica cambia el sentido mismo del concepto de crítica. En la matriz hegel-marxista (o lukácsiana) de 1937, la teoría crítica aparece montada sobre el movimiento por el cual el sujeto llega a concebir la objetividad alienada (aparentemente exterior) como un momento de su autodespliegue. Ahora bien, la teoría crítica se realiza en la reflexión recíproca de momentos no-idénticos que, empero, sólo pueden definirse en relación. "La real dificultad del problema de la escisión entre espíritu y naturaleza consiste en que la hipóstasis de la polaridad de estas dos entidades es tan inadmisible como la reducción de la una a la otra" (Horkheimer, 2002: 141). Ya no se trata de reducir la objetividad heterogénea al sujeto, sino de revisar la extrema formalización de la razón que conduce a la identidad opresiva con la naturaleza. Esto supone que la polaridad entre espíritu y naturaleza (y entre sujeto y objeto) es irreductible, al tiempo que no es legítimo hipostatizar su escisión.

El giro conceptual descripto lleva a redefinir la noción misma de la dominación social. Horkheimer ya no carga las tintas contra la "alienación" comprendida habitualmente como génesis de una objetividad en apariencia contrapuesta al sujeto. El dominio de la naturaleza y el hombre, en cambio, se redefine por la *unilateralización* de la relación entre razón objetiva y subjetiva. Ambas racionalidades "han existido desde un principio" (Horkheimer, 2002: 15) pero una *ilustración mal dirigida* trajo un crecimiento desproporcionado del aspecto subjetivo de la razón. La formalización incontrolada en la época moderna se revierte, dialécticamente, en su otro, y termina por equiparar al sujeto dominador con una simple herramienta del dominio. La escisión entre razón y objeto (o unilateralización de la relación entre razón subjetiva y razón objetiva) no sólo martiriza a la naturaleza corporal, sino que también es contraria a la libertad del sujeto, a la que querría proveer de medios.

En el iluminismo, la unilateralización de la racionalidad subjetiva produce dialécticamente su propia negación, subsumiendo a la razón en el mundo objetivo de las meras herramientas. Para refrenar este movimiento regresivo Horkheimer propone una reflexión sobre la naturaleza que pervive en el sujeto, pero no se identifica del todo con él. Con ello pretende evitar tanto la formalización extrema como su contraparte dialéctica, la identidad de sujeto y objeto. La razón, en este nuevo esquema crítico, es y no es un momento de la naturaleza. Por un lado:

> "El naturalismo no está del todo equivocado. El espíritu se halla inseparablemente unido a su objeto, la naturaleza (...). Cuanto más desconsideradamente se establece al es-

> píritu como un principio absoluto, tanto más se cae en el peligro de precipitarse en la regresión hacia el puro mito" (Horkheimer, 2002: 142)

Efectivamente, el sujeto racional se gesta como un desprendimiento en el seno de la naturaleza, bajo la presión de las exigencias de la autoconservación. Sin embargo, "el espíritu también se ha vuelto no-naturaleza" (Horkheimer, 2002: 141), se ha escindido del ser natural, objetivándolo. La dominación social se desencadena cuando el espíritu unilateraliza este movimiento, "olvidando" sus lazos constitutivos con la naturaleza. Este "olvido del origen" produce una violenta regresión por la que la razón formalizada e instrumentalizada al extremo se identifica con un mero elemento natural. "La razón puede ser más que la naturaleza únicamente si adquiere conciencia concreta de su «naturalidad» –que consiste en su tendencia al dominio–, esa misma tendencia que paradójicamente la hace ajena a la naturaleza" (Horkheimer, 2002: 146). La razón puede acotar su propia tendencia a la formalización irrefrenada únicamente si reconoce su inherente (pero nunca completa) naturalidad. La nueva propuesta de Horkheimer consiste, en continuidad con *Dialéctica del Iluminismo* (cuya primera aparición data de 1944), en rememorar el momento natural en la constitución del sujeto para acotar la regresión de la razón extremadamente formalizada en mera naturaleza.

Las mutaciones teóricas analizadas atestiguan el abandono de la unidad de sujeto y objeto de conocimiento en un horizonte teórico que, sin embargo, no se agota en el pesimismo histórico o el repliegue en la interioridad. El horizonte de un "sujeto-objeto idéntico de la historia" (que implícitamente ordenaba el planteo de 1937) es desplazado por un programa de ejercicio de la memoria como vía de salida de la dominación social. Este ejercicio aspira a reconciliar los polos que, bajo la racionalidad instrumental, se identifican ciegamente en su escisión. Poner coto a la violencia de la razón formalizada permitiría morigerar su autarquía espiritual tanto como su identidad regresiva con la naturaleza deformada. La nueva propuesta teórica apunta a recordar a la naturaleza olvidada en el sujeto, revelando la constitución instintiva y corpórea de la subjetividad que se alza como dominadora. Recordar la naturaleza en el sujeto significa refrenar la violencia de la razón formalizada que, como instrumento meramente natural en la lucha por la vida, se separa de la naturaleza y la domina. Refrenar esa escisión mediante un trabajo del recuerdo es tantear la *conciliación sin identidad* entre cultura y naturaleza. Esto supone realizar una "anamnesis de la

naturaleza en el sujeto" (Adorno y Horkheimer, 2002: 47). *Recordar* a la naturaleza en el interior de la actividad raciocinante del sujeto, develar el carácter natural, instintivo y ligado a la autoconservación de toda la labor del espíritu, permitiría dejar de violentar sin miramientos al ser natural. Así, la razón subjetiva podría también salir del círculo mítico que la encierra en la repetición natural.

El movimiento del recuerdo no puede efectuar una unilateral salida de la naturaleza, ni un mero retorno a ella. El retorno a lo natural es el giro regresivo de la dialéctica que, habiendo producido la radical escisión entre el sujeto y la cosa, los identifica violentamente. La sola pretensión de unidad, de retorno a lo mismo, refleja la violencia de la identidad total que pone el sujeto en su afán de dominio. "Incluso la afirmación de la primacía de la naturaleza encubre la afirmación de la soberanía absoluta del espíritu" (Horkheimer, 2002: 140). Al mismo tiempo, la radical separación entre razón y naturaleza desencadena el ciclo de regresión, que equipara a ambas. El sujeto, olvidado de la naturaleza, *repite lo que no puede recordar*. Salir de la dialéctica clausurante de razón y naturaleza supone un movimiento equivalente a la elaboración de un recuerdo traumático. En términos de *Dialéctica del Iluminismo*, "lo que amenaza a la *praxis* dominante (…) no es, por cierto, la naturaleza, con la cual más bien coincide, sino el hecho de que la naturaleza sea recordada" (Adorno y Horkheimer, 2002: 243). Recordar a la naturaleza en el sujeto es desautorizar sus pretensiones de enseñoramiento violento, que lo encierran en la repetición natural, habilitando una nueva "autocrítica de la razón" (Horkheimer, 2002: 146). El trabajo del recuerdo, al tiempo que actualiza lo recordado, salva al sujeto de repetirlo, poniéndolo a distancia. La razón instrumental se ve encerrada entre el olvido de la naturaleza y el retorno ciego a ella. Romper ese círculo terrible supone, pues, recordar a la naturaleza en el sujeto, para que éste no se identifique con ella y se libere de la lógica de la repetición, en la que ambos se ven inmersos.

Hay una distinción entre *recordar* la naturaleza y *retornar* a ella. El recuerdo, precisamente, la mantiene a su vez a distancia. Por eso es necesario, también, conservar el momento de racionalidad subjetiva (de no-identidad de sujeto y objeto) en la reelaboración crítica. Este nuevo programa emancipador, velado bajo el pesimismo con respecto a la perspectiva revolucionaria, da cuenta de una singular revisitación del psicoanálisis freudiano. En "Recordar, repetir y reelaborar", Freud sostiene que el trabajo del recuerdo es condición de posibilidad del cese de la repetición (2007). Para Horkheimer, razón y naturaleza pueden recordar su *afinidad* para no caer en

la condena mítica de la identidad antagónica. Este desplazamiento atestigua el paso a una teoría que intenta articular la atención la historicidad de la subjetividad con la aceptación de una fractura insalvable en su constitución.

Esta redefinición, es preciso aceptarlo, implica la asunción de *cierta* "enfermedad" en la razón como algo transhistórico. "No debería entenderse esa enfermedad como si hubiera atacado a la razón en algún momento histórico, sino como algo inseparable de la esencia de la razón dentro de la civilización" (Horkheimer, 2002: 145). La imposibilidad de identificar sujeto y objeto implica la asunción de una fractura no saldable en la complexión de la razón misma. Si el aspecto objetivo y el subjetivo de la racionalidad existen desde un comienzo, entonces el peligro de la unilateralización instrumental y su dialéctica regresiva parece instalarse en la constitución misma de la subjetividad. Esta advertencia, empero, no conduce necesariamente a una parálisis pesimista. La razón puede reflexionar sobre su propia enfermedad y morigerar las tendencias regresivas que le son concomitantes: "La razón puede realizar su racionalidad únicamente mediante la reflexión sobre la enfermedad del mundo tal como la produce y reproduce el hombre" (Horkheimer, 2002: 145). La escisión entre razón y naturaleza es una determinación irreversible y constitutiva de la civilización, pero eso no obtura la apuesta a una elaboración dialéctica de esa escisión, que mesure los peligros de la racionalidad instrumental y su deriva regresiva. Este nuevo planteo implica una redefinición de la idea de emancipación humana en una clave superadora de las aporías de la unidad de sujeto y objeto. Si el esquema del sujeto-objeto idéntico de la historia resulta insolvente, este nuevo esquema, definidamente posthegeliano y de inspiración freudiana, atravesado por la asunción de la imposibilidad de una totalidad gobernada por el sujeto, ofrece un nuevo campo para la teoría crítica.

El replanteo de la teoría crítica de 1947, a la vez, no conduce a abandonar toda especificidad histórica. La separación entre sujeto y objeto (expresada en la convivencia tensa entre dos tipos de racionalidad –objetiva y subjetiva–) es transhistórica y, como tal, inherente a la razón humana como tal. Sin embargo, ese hiato constitutivo de la razón no produce por sí mismo las dolorosas formas de la dominación del hombre y la naturaleza. Como indicamos arriba, la dominación social es entendida como *unilateralización* de la racionalidad subjetiva (formalización extrema, reducción de la razón a instrumento). Esta unilateralización no es transhistórica, sino que se gesta específicamente en el iluminismo moderno. El "antagonis-

mo entre el yo y la naturaleza", correlato de la unilateralización de la razón subjetiva, "alcanza en esta era su punto culminante" como síntesis "de la historia de la civilización burguesa" (Horkheimer, 2002: 135). La tensión constitutiva de la racionalidad, en suma, no va en contra de la reflexividad histórica. Es posible situar la especificidad de la ilustración moderna como la época que extrema la formalización de la razón y unilateraliza la racionalidad subjetiva, y al mismo tiempo mantener la tesis de la no-identidad de sujeto y objeto en el plano ontológico o antropológico, como ámbito de reflexión diferenciado.

Conclusión

En este capítulo propusimos una nueva interpretación de la evolución intelectual de Horkheimer hacia la década del 40. Nos separamos de lecturas como la de Postone, que ven el giro a la no-identidad de sujeto y objeto como un corolario de la caída de Horkheimer en el pesimismo. En nuestra relectura, la mutación teórica efectuada por Horkheimer implica el paso del horizonte de la unidad de sujeto y objeto a un contexto original donde se asume la no-identidad entre ambos, sin absolutizar a la vez su escisión. Esta transformación en la teoría crítica, desde nuestro punto de vista, atestigua el impacto que el fascismo y la sociedad de masas norteamericana tuvieron sobre Horkheimer, pero también revela el tratamiento de dificultades teóricas de importancia en el ensayo de 1937. Con esta relectura ponemos de relieve que, bajo la superficie de un vuelco al pesimismo antropológico, Horkheimer despliega las bases de una más radical redefinición de la teoría crítica. Esta redefinición trastoca el concepto mismo de la dominación social. El Horkheimer maduro abandona la aspiración subrepticia a realizar un sujeto-objeto idéntico de la historia (encarnado por la humanidad redimida). Esto significa que deja de comprender la dominación social como *alienación* en sentido clásico; es decir, como el aparecer-otro de un sujeto originario que se enfrenta a una objetividad aparentemente exterior. La dominación de los hombres, ahora, es comprendida a partir de la unilateralización de la relación entre el momento objetivo y el momento subjetivo de la razón, unilateralización que acarrea una regresión dialéctica que menoscaba las potencialidades humanas para una existencia racional. La racionalidad subjetiva, en su extremada formalización, reduce a la naturaleza a objeto de manipulación violenta. Esto encierra al propio sujeto racional en una "mala" dialéctica que lo identifica con la objetividad, a la que a la vez se enfrenta virulentamente.

La aspiración a realizar la unidad de sujeto y objeto del conocimiento y la acción acarrea dificultades sistemáticas para lidiar con la irreductible heterogeneidad que la naturaleza posee frente al sujeto. El ser natural no puede asimilarse al esquema de un sujeto colectivo originario que se autoproduce. Así la consistencia del planteo adoptado por Horkheimer en 1937 se ve socavada. En el trabajo de 1947 se reelabora radicalmente el horizonte de pensamiento preexistente. La redefinición estudiada nos pone en la senda de un posible nuevo horizonte emancipador que abandona la pretensión de realizar la totalidad centrada en el sujeto. El nuevo horizonte se plasma en la idea de una dialéctica no-idéntica de sujeto y objeto, que puedan articularse en una reconciliación sin uniformidad. Esta nueva apuesta propone recordar el momento de naturaleza en la constitución del sujeto para limitar la repetición ciega en la que cae la razón instrumental. El sujeto, al rememorar su gestación natural, acota la unilateralidad de la razón subjetiva, lo que augura una esperanza de frenar el ciclo regresivo que identifica la razón formalizada con la mera objetividad.

El objetivo central de este capítulo ha sido proponer una interpretación alternativa del significado teórico de la unidad sujeto/objeto y su posterior rechazo. Como intentamos mostrar, la aceptación de una fractura insuperable entre sujeto y objeto no es un corolario necesario de la caída de Horkheimer en el pesimismo. Sendos movimientos se dieron simultáneamente en su evolución teórica, pero no hay un lazo conceptual interno entre ambos. La no-unidad de sujeto y objeto responde más a la necesidad de reformular las propias nociones de dominación y emancipación que al repliegue de la teoría con respecto a la historia.

Capítulo 5
¿Crítica del capital o mitología de la contingencia?
Para una discusión con el posmarxismo[1]

A lo largo de las últimas décadas hemos asistido, en el contexto del pensamiento social y político latinoamericano, a un creciente desplazamiento del marxismo como horizonte de pensamiento de la intelectualidad de izquierdas. Correlativamente, aires posmarxistas inspirados en planteos como los de Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, Claude Lefort o Jacques Rancière tendieron a cobrar primacía en la teoría social académica. La emergencia o persistencia de "nuevos movimientos sociales" no estrictamente proletarios, así como el ascenso de algunos gobiernos populares que habrían puesto freno al "neoliberalismo" de los años noventa, hicieron del subcontinente un ámbito privilegiado para la reflexión posmarxista (esto con independencia de lo simpatía o antipatía que los filósofos posmarxistas profesen hacia los gobiernos populares). El posmarxismo ha llegado a componer una importante vertiente de pensamiento entre la intelectualidad de izquierda o centro-izquierda en la región. Una de las notas características de esta inflexión posmarxista del pensamiento latinoamericano es su insistencia (por paradójico o redundante que suene) en la "politización del discurso político". Frente a las pretensiones de neutralidad tecnocrática de los discursos neoliberales, el posmarxismo canta sus loas a "lo político" como tal. La politización de los discursos y los debates públicos (frente a su neutralización neoliberal) sería un signo de buena salud agonística y democrática, que posibilitaría la emergencia litigiosa de los excluidos y la interrupción de las normalidades mortíferas del "pensamiento único".

1 Este trabajo será publicado, con algunas modificaciones, en la revista *Contratiempos* Año I, nº 2, Buenos Aires (actualmente en prensa).

¿De dónde proviene esta valoración positiva del "retorno de lo político" como tal? Tracemos sucintamente una doble genealogía. La primera línea histórica, como sugerimos arriba, responde a una reacción a las expresiones despolitizantes que la ideología dominante asumió en el período neoliberal. Durante los años 90 la caída del bloque soviético y la derrota histórica sufrida por la clase trabajadora parecían suturar todo horizonte de cambio estructural de las relaciones sociales. Se consolidaba entonces la situación de "crisis de alternativas" al capitalismo que, aun con algunos reveses importantes, produce hoy todavía sus efectos. Bajo el signo del "fin de la historia" propugnado por autores como Fukuyama, el libremercado y la democracia representativa se alzaron como formas pretendidamente últimas de la sociabilidad. En ese contexto, donde la ideología del capital se presentaba bajo la fachada de la ausencia de ideologías, la crítica "de izquierdas" tendió a volcarse hacia planteos *politicistas* que buscaban relegitimar un concepto agonístico de lo político para promover democracias de mercado capaces de contener y procesar nuevas instancias de conflictividad social; así como "desenmascarar" el carácter "político" (pero velado) de las pretensiones de asepsia tecnocrática de los gurúes neoliberales. A contracorriente pero en medio de ese clima espiritual se produjeron algunas reflexiones teóricas importantes para la izquierda de los años 90, como el famoso *Espectros de Marx* de Jacques Derrida. Si la avanzada de la clase dominante se legitimaba en nombre de una racionalidad tecnocrática presuntamente neutral, barnizada de pretensiones de necesariedad e inexorabilidad; la intelectualidad de las izquierdas, moderadas tras años de derrota, se volvió hacia un marcado politicismo. El cuestionamiento del "pensamiento único" y la vindicación de la política como disputa entre opciones contingentes de administración del Estado configuraron notas importantes de cierta sensibilidad de la resistencia al neoliberalismo. Es en este marco que algunas franjas del progresismo intelectual argentino levantaron,[2] contra la pretendida desideologización neoliberal, la ideología de la necesidad de ideologías y la política a favor del retorno de la política, que luego vieron o creyeron ver cumplida con el kirchnerismo en el poder.

El movimiento hacia el politicismo, hacia la afirmación de que una opción ideológica contingente sustentaría todo proyecto de gobierno, expresa a la vez un ámbito de disputa al interior del pensamiento de izquierdas. En este segundo campo la disputa es más

2 Para una precisa caracterización del "progresismo intelectual argentino", véase Acha, 2012: 19-36.

profunda que la anterior porque responde a la posibilidad de continuar con la tradición marxista como tal. El marxismo se orientó usualmente a partir de una idea global de la historia que proveería un punto de vista de totalidad para comprender los fenómenos. La acción política no aparece entonces como autónoma con respecto a la lógica de lo social ni como afectada de una radical contingencia, sino como un momento subjetivo enmarcado en movimientos históricos objetivos y totalizantes. La debacle de los "socialismos reales" no sólo puso en entredicho la idea misma de que una alternativa histórica global y radical al capitalismo pudiera realizarse exitosamente. Al mismo tiempo, para cuando finalmente cayó la URSS , hacía décadas que los Estados socialistas no ofrecían una opción históricamente superadora en términos emancipatorios. Adorno señaló al respecto que la revolución social fracasó "incluso allí donde triunfó" (Adorno 2008: 297). La mentada "crisis del marxismo" atestigua el fracaso *intrínseco* (y no solamente la derrota por un enemigo externo) de la mayoría de las expresiones temporalmente victoriosas del socialismo. Este fracaso intrínseco produjo una profunda desconfianza hacia las pretensiones marxistas de realizar la emancipación humana: acaso los programas emancipadores no fueran sino mascaradas del avance totalitario.

Simultáneamente, la tradición marxista sufrió un descrédito importante en términos teóricos debido al ataque hacia la categoría de *totalidad*. De la mano del giro lingüístico y de lo que suele caracterizarse como "posestructuralismo francés", la noción de totalidad ha sido cuestionada como una expresión de la filosofía heredada que encerraría el desconocimiento y la persecución de la diferencia y estaría, por lo tanto, vinculada intrínsecamente con el peligro de la deriva autoritaria. El marxismo en sus distintas corrientes, desde este punto de vista, no sería sino una versión teóricamente más sofisticada de la "metafísica de la presencia" y sus sucedáneos, incapaz por principio de contrarrestar el horror fascista.

La debacle política de los socialismos reales y la crisis sufrida por el marxismo como corriente teórico-académica, a la vez, estarían relacionadas. La pretensión de conocer la totalidad o, peor aún, la aspiración a gobernar la sociedad como totalidad implicarían por sí mismas el desenlace autoritario de los procesos revolucionarios. El fracaso de la revolución "incluso donde esta triunfó" y la crisis de la noción de totalidad guardan una relación intrínseca. La puesta en crisis de la noción de totalidad concierne a los presupuestos epistémicos y metafísicos que constituyen como tal al marxismo, al punto de que podríamos afirmar que no hay ningún marxismo

posible que no esté informado por algún concepto de la totalidad social. Las corrientes heterodoxas como el "marxismo occidental", intelectualmente más dinámicas y receptivas a la interacción con otras tendencias filosóficas, también verían melladas sus baterías teóricas nodales por lo que Martin Jay llamó "el desafío del posestructuralismo" (*the challenge of post-structuralism*, 1984: 510 y ss.) y la crisis de las visiones totalistas de la historia.

El surgimiento del posmarxismo se inscribe sobre la crisis del marxismo reseñada arriba. El tramo principal del cuestionamiento posmarxista destaca una (presunta) pretensión identificante en el pensamiento marxista. El marxismo, se dice, arrastraría un ideal reconciliador subrepticiamente totalizante, que llevaría a ocluir la conflictividad y pluralidad características de una sociedad democrática. Este tipo de crítica fue desarrollado paradigmáticamente por Claude Lefort en *La invención democrática*. Lefort sostiene que, en su crítica al Estado y el derecho, Marx sentaría las bases para el totalitarismo que "tiende a abolir todos los signos de autonomía de la sociedad civil, a negar las determinaciones particulares" (Lefort, 1990: 16). Lefort cuestiona el proyecto marxista de una sociedad comunista como tal; proyecto que, por haber descuidado la inherente conflictividad de lo social, no podría proveer un concepto de lo político (y de los derechos del hombre) compatible con el ejercicio democrático. La fascinación por la totalidad, la falta de atención al carácter irreductible de lo particular y diverso en la sociedad, explicarían las (aparentemente inevitables) consecuencias totalitarias del proyecto marxista.[3]

En suma, actualmente existe una importante corriente de pensamiento que interpreta la persistencia de la noción de totalidad en el pensamiento marxista como un lastre idealista, sujetocéntrico y antropocéntrico, que conlleva una visión especulativa de lo social y esconde aspiraciones políticas totalitarias. El giro posmarxista rompe con la noción de totalidad (como una lógica social histórico-universal que gobierna en forma necesaria el desarrollo de la coexistencia humana) y, correlativamente, intenta asumir la contingencia radical de toda forma de coexistencia social. Para el posmarxismo no existe como tal una "lógica social" previa a lo político y capaz de condicionarlo, sino que la propia sociedad adquiere orden y consistencia internos únicamente a partir de una institución política contingente. "Lo político" es la instancia en que la ausencia de fundamentos metafísicos para la vida social emerge en cualquier

3 Puede encontrarse una crítica similar de Marx en Laclau (véase Butler, Laclau y Žižek, 2003: 50; Laclau y Mouffe, 1985). También véase la crítica de Rancière a la "metapolítica" (Rancière, 2007: 117 y ss.), en la que nos detendremos más adelante.

orden social dado, poniendo de manifiesto su contingencia radical. No se trata, por ende, de una esfera delimitada de lo social sino de la propia instancia de institución de la sociedad, instancia en la que la falta de fundamentos de la comunidad humana se revela como tal.

En este trabajo nos proponemos recuperar un momento válido en la crítica dirigida por los posmarxistas a la noción de totalidad. En efecto, construir afirmativamente el concepto de totalidad (como ideal emancipador para una sociedad poscapitalista) resulta tan imposible como indeseable. La idea de que la mediación política podría reabsorberse en una totalidad puesta por un sujeto social originario y pleno implica la pretensión de suprimir la conflictividad social. Esa pretensión no sólo es probablemente irrealizable, sino que conduce a una carrera contra lo particular y diferente, sumiéndose en el camino del totalitarismo. Sin embargo, la negación (por parte del posmarxismo) de toda lógica social inherente a la propia dinámica del capital acarrea algunas consecuencias que intentaremos cuestionar. La idea de que lo político atestigua una contingencia radical impide la formulación de una teoría crítica de la dominación social. Como trataremos de mostrar, la dominación social en el capitalismo se basa precisamente en la supresión tendencial de la contingencia mediante la reproducción de las estructuras reificadas del trabajo abstracto. Si desde un punto de vista normativo las críticas posmarxistas poseen cierto valor, su transposición descriptiva (su pretensión de dar cuenta de la sociedad vigente en términos históricamente determinados) impide la comprensión crítica de las formas de dominación social características del capitalismo.

Asimismo, intentaremos destacar que las críticas posmarxistas contra los lastres utópicos y sujeto-céntricos en el proyecto emancipatorio marxista poseen validez únicamente de cara a *cierta manera* de comprender el concepto de totalidad, pero no afectan a todas sus formulaciones posibles. La aspiración a la oclusión del conflicto puede achacarse, por ejemplo, a la recepción lukácsiana (o interpretación hegeliano-marxista "tradicional") de Marx. Para esta concepción, la "totalidad" augura un ideal emancipatorio por realizar en una sociedad poscapitalista. La idea de realización del proletariado como sujeto-objeto idéntico de la historia acarrea efectivamente el legado idealista que aspira a la reconciliación plena del sujeto con la objetividad y puede ser blanco de la crítica posmarxista. Intentaremos, sin embargo, presentar otra lectura de Marx, inspirada en las contribuciones de autores como Adorno y Postone. En esta lectura la "totalidad" no es un ideal emancipador, sino la estructura misma de la dominación social capitalista. Esta línea de

continuación del pensamiento de Marx, como veremos, no aspira a la clausura del conflicto o la oclusión de la finitud como condiciones del proyecto emancipador. Así podremos aceptar la advertencia posmarxista contra las derivas totalitarias que resultan de la pretensión de suprimir la mediación política o identificar exhaustivamente lo político y lo social. A la vez, la perspectiva que presentamos no acarrea el abandono de todo concepto de la dominación social, como ocurre en el posmarxismo.

Recuperar el análisis de la dominación social basado en un concepto crítico de la totalidad puede conducir a una versión contemporánea de la teoría crítica marxista sostenible en términos políticos y teóricos. Esta reformulación, como veremos, es fundamentalmente deudora de la crítica del capital en el Marx maduro, que no presupone la aspiración a superar lo político como instancia "alienada" de lo social ni construye afirmativamente el concepto de totalidad (como ideal para la emancipación humana). Por el contrario, esta vertiente teórica se organiza en torno a la totalidad como concepto crítico; es decir, como concepto de la dominación social específicamente capitalista. La reinterpretación de la teoría crítica que proponemos se diferencia tanto del totalismo lukácsiano como de la hipóstasis de la contingencia en el posmarxismo. Esta manera de entender la teoría crítica comparte las críticas posmarxistas a la aspiración a realizar una totalidad emancipada de la mediación política. Sin embargo, la reinterpretación propuesta le objeta al posmarxismo efectuar una extrapolación injustificada de la contingencia ontológica a la descripción de las determinaciones históricas concretas de las sociedades capitalistas. Esa extrapolación ocluye la comprensión y el cuestionamiento de las formas de dominación históricamente específicas del capital. Una atención más precisa a la especificidad histórica, como veremos, debe morigerar un recurso exagerado a la ontología política.

Política, contingencia y democracia en Rancière

Tomaremos las ideas de Jacques Rancière como caso paradigmático del pensamiento posmarxista con la intención de resaltar la oscilación entre una tesis normativa y una descriptiva en su planteo. Estos comentarios llevarán a plantear la necesidad de reiterar la pregunta por la relación entre historia y ontología, dando paso a una recuperación de la teoría crítica de Marx.

El pensamiento de Rancière se articula a partir de la superposición de dos lógicas contrapuestas: la lógica política y la lógica policial. Ambas se sustituyen mutuamente en una interacción que no

admite resolución armónica definitiva. El comercio entre política y policía se estructura, a la vez, por la igualdad, que hace las veces de fundamento imposible de lo social. El argumento de Rancière puede resumirse así: Todo ordenamiento de lo social es forzosamente jerárquico, pues implica una repartición de los cuerpos en funciones diferenciadas en términos de mando y obediencia. Sin embargo, la condición de posibilidad de las jerarquías es la igualdad. Si el que obedece no poseyera un intelecto igual al del que manda, no podría comprenderlo ni, por lo tanto, obedecerlo. Todo orden daña la igualdad, pero se monta sobre ella.

El *demos* que emerge en el litigio político es cabalmente impropio, nulo y a la vez universal, total. Este doble carácter se sigue del hecho de que lo caracteriza la libertad, que a la vez no es una característica que le sea propia. El *demos* carece de *parte propia* porque lo define el descarte de toda propiedad: la libertad es la característica universal de todo ciudadano ateniense. El derecho del pueblo a gobernar se basa en la falta de todo título que lo habilite como tal. "Democracia significa ante todo esto: gobierno «anárquico», basado en nada más que la ausencia de todo título para gobernar" (Rancière, 2006: 41, todas las citas de este libro son de traducción propia). El principio de la democracia es la falta de fundamentos para el mando: la igualdad indómita de cualquiera con cualquiera que socava todo ordenamiento social. La igualdad que el pueblo pone en acto hace ver que el orden policial es contingente, que podría ser de otro modo.

La lógica de lo político no puede instituirse en un orden que la realice cabalmente. Todo orden social es necesariamente policial y debe *dañar* la igualdad de los hablantes. En otros términos, no puede existir una "forma de gobierno" igualitaria: "Todo Estado es oligárquico" (Rancière, 2006: 71). "Lo político" es el movimiento por el cual el orden policial es puesto en contingencia. No es posible reemplazar al orden policial por un "orden político" que realizara la igualdad humana, sino que la política habilita la reinvención, potencialmente ilimitada, de órdenes policiales nuevos, todos ellos contingentes. La política siempre supone un orden policial previo como punto de partida y un nuevo orden policial como punto de llegada, pero jamás algo no policial. La política emerge sólo del encuentro entre la igualdad y lo policial.

El pensamiento de Rancière es cabalmente antiutópico: el reino de la igualdad no puede llegar a los hombres, que ya son siempre iguales y no pueden dejar de relacionarse como desiguales. Rancière llama "metapolítica" a la diatriba marxista contra el Estado (por ejemplo en *La cuestión judía*). La metapolítica interpreta la diferen-

cia entre hombre y ciudadano como expresión de un orden social alienado y aspira a realizar la igualdad del *demos* en un nuevo orden que lo incluya plenamente. El dinamismo de la política (su irreductibilidad a todo orden policial) sería así absorbido y suprimido en la democracia posestatal comunista. El carácter litigioso del *demos* se agotaría en la metapolítica permitiendo el paso a un pueblo constituido positivamente como su propio sujeto pleno y total. La metapolítica aspira a la *realización* de la totalidad social y al fin de la política como aparición heterotópica de la igualdad en el orden policial. El propio proyecto emancipador marxista estaría ligado a un ideal de oclusión del litigio y clausura de la tensión constitutiva de lo social que lo vincularía intrínsecamente con el peligro del totalitarismo.

Creemos que la discusión de Rancière con la "metapolítica" posee un momento de validez. Es peligroso insistir en la aspiración a realizar un *demos* pleno que se levante como totalidad. Ese "sueño emancipador" equivaldría más bien a la pesadilla totalitaria de la clausura del dinamismo social. Sin embargo, es necesario interrogar la relación entre la ontología política de Rancière y las condiciones históricas más precisas de las sociedades capitalistas. El pensamiento rancièriano posee evidentemente un estatuto ontológico: reflexiona sobre las condiciones de posibilidad de la política como tal en términos generales. La imposibilidad de reconciliar las lógicas de la política y la policía marca un límite que enmarca cualquier recorrido histórico determinado. Ahora bien, estas determinaciones ontológicas de la política, ¿se realizan de la misma manera en toda sociedad histórica?

Ontología e historia

La interacción entre política y policía parece estar en la base de *todo* orden social de manera cuasitrascendental, tanto en la moderna República Francesa como en el Imperio Carolingio e incluso en el totalitarismo soviético. El concepto rancièriano de lo político no proveería más que un marco formal para el análisis de casos concretos. La contingencia ontológica de todo orden policial valdría únicamente como advertencia formal y general sobre la institución fortuita de lo dado sin indicar ningún sentido deseable de modificación posible. Esto dejaría a las luchas por la ampliación democrática de lo policial (con las que Rancière manifiestamente simpatiza) en pie de igualdad con el orden que intentan modificar. Estas luchas permitirían instituir cada vez un nuevo orden policial, tan contingente y tan "oligárquico" como el anterior. Si lo políti-

co como contingencia ontológica en el origen se actualizara de la misma manera en cualquier situación histórica, entonces la propia distinción entre los gobiernos capaces de apertura democrática y el totalitarismo perdería sentido.

Sin embargo, no es el caso que este concepto de lo político tenga un valor meramente descriptivo-formal. Rancière diferencia entre formas de gobierno que son democráticas y otras que no lo son. En *El desacuerdo* estipula: "La democracia es el tipo de comunidad que se define por la existencia de una esfera de apariencia específica del pueblo" (Rancière, 2007: 126). La democracia puede abrirse a su propia contingencia radical asumiendo el carácter litigioso de su constitución. El totalitarismo, en cambio, debería ocluir ese litigio constitutivo de lo social escudándose tras algún supuesto fundamento (Dios, la Historia, el Hombre, la Nación). En estos pasajes aparece con todo su vigor el contenido *normativo* del concepto de democracia. No todo orden policial daña del mismo modo la igualdad. Un gobierno sólo es democrático cuando permite al *demos* aparecer en su seno como parte litigiosa.

Por un lado, lo político como contingencia originaria parece socavar la fundación de *cualquier* orden social posible (la *ontología* política es, como tal, ahistórica). Por otro lado sólo la democracia sería "política": la democracia es "la condición paradójica de la política, el punto donde toda legitimación es confrontada con su última falta de legitimidad" (Rancière, 2006: 72). En otras palabras, a la vez todas las sociedades son democráticas y sólo algunas lo son. Esta tensión entre una tesis descriptiva y una normativa sobre la democracia tiende a resolverse del siguiente modo: La ontología política señala que cualquier orden social se instituye en forma contingente. Sin embargo, algunos órdenes dados parecen más abiertos a su propia contingencia que otros. Un régimen democrático podría *asumir* su propia contingencia radical y dinamizar su propia constitución sin apelar nunca a un fundamento que obture la transformación. Un gobierno no democrático, en cambio, es aquel necesitado de *velar* su institución contingente. Podría decirse, forzando la terminología, que el gobierno democrático es el que guarda una relación "auténtica" con su (falta de) fundamento ontológico, mientras la no-democracia ocluye "inauténticamente" esa relación con su (falta de) fundamento.

Un planteo como el de Rancière puede servir de base para volver sobre el problema del "retorno de lo político" que reseñamos al comienzo. ¿Cómo podría lo político "salir" de la escena política?, ¿cómo podría retornar a ella? En las loas al retorno de lo político se

esconde una nueva "jerga de la autenticidad": habría políticas *propia, consabida y auténticamente* políticas; y políticas *impropias*, *inauténticas*, incapaces de reconocer su (falta de) fundamento ontológico. Ahora bien, esta reconstrucción del planteo de Rancière enfatiza el carácter normativo del concepto de democracia. En otras palabras, destacamos que tal vez la palabra "democracia" no valga para describir la situación actual de nuestras sociedades, sino para señalar una *tensión emancipadora* hacia la cual orientar su transformación. El propio Rancière lo acepta: "No vivimos en democracias" (Rancière, 2006: 73). Si la ontología política de la contingencia democrática *puede no realizarse cabalmente* (o puede realizarse "inauténticamente") en la historia, entonces es posible afirmar que *de una posición ontológica válida no se deriva forzosamente una tesis descriptiva adecuada para la especificidad histórica*. Paradójicamente, la estructura fundamental de "lo que es" puede no realizarse o mejor, puede realizarse de modo más o menos auténtico en la historia. Esto significa que la ontología política es radicalmente insuficiente para dar cuenta de la historia presente: emerge allí un hiato que la ontología sola no puede salvar. Para desplegar esta crítica y precisar una lectura de la especificidad histórica de las sociedades contemporáneas, pasaremos ahora a recuperar cierto legado de la teoría crítica de Marx.

La crítica marxista del capital: la totalidad como categoría crítica

En los capítulos precedentes, en particular en los dos primeros, estudiamos en cierto detalle cómo Marx, recuperado bajo el tamiz de Adorno y Postone, formula una *concepción crítica de la totalidad*. Para Marx las relaciones sociales reificadas, gobernadas por el capital como principio automediador, asumen la forma de totalidad. Resumamos brevemente el argumento de los capítulos 1 y 2. La lógica social del capitalismo posee sentido y carácter de totalidad en la medida en que el nexo social se autonomiza de los sujetos que vincula, enfrentándoseles como algo ajeno. El capital llega a ser sujeto de la vida social en el momento más desarrollado de la reificación de las relaciones sociales, o sea, en la subordinación de los individuos a los imperativos enajenados del beneficio. La totalidad se monta como lógica del valor que, separándose de los sujetos concretos que lo sostienen, se pone a sí mismo. Sólo hay totalidad porque el nexo social abstracto tiende a cerrarse a la modificación por las personas, volviendo ciegamente sobre sí mismo.

La noción marxista de totalidad, como ya señalamos, *no supone la sumatoria exhaustiva de los elementos dados* en el cuerpo social, sino que refiere al *sentido de su articulación*. Lo anterior significa

que la *totalidad* no es el conjunto de todos los elementos de la sociedad, sino la lógica que ordena esos elementos. Hay totalidad en la medida en que un Sujeto global emerge como articulador fundamental del vínculo social. Ese sujeto mediador de la totalidad social tiene una dinámica propia de naturaleza "especulativa": se pone a sí mismo como resultado de su propio desarrollo y tiende a reducir todos los elementos que se le enfrentan como diversos a momentos de su propio autodesarrollo. El sujeto de la totalidad social es, como vimos, el capital en tanto valor que se autoreproduce, dotado de un dinamismo automático y ciego que articula globalmente los momentos de la reproducción social.

También vimos que la lógica del capital como sujeto global de la vida social coincide con la *reificación* del nexo social. El capital como sujeto automático se impone a sí mismo prescindiendo de las voluntades y las espontaneidades de los particulares. Precisamente por estructurarse en sentido de totalidad, el capital se mueve por sus propios principios de funcionamiento, autonomizados con respecto a las preocupaciones, individuales o colectivas, de los sujetos. La totalidad es constitutivamente antagónica: se desgarra al ponerse, en lugar de realizarse como libertad. El nexo social reificado configura la unidad de los individuos como algo simultáneamente externo a ellos. Así, su totalidad es su otro, su unidad se les enfrenta como algo externo. La totalidad marxista no compone un universal "genuino", reconciliado con lo particular, sino que se eleva como totalidad al prescindir de los particulares que reúne, aplastándolos. La totalidad, repetimos, es para Marx un concepto negativo o crítico, pues sólo la construye para desmontarla y denunciarla.

Lo anterior encierra, a la vez, el fundamento dialéctico de la posible superación de la totalidad capitalista. Ésta se regenera a sí misma maximizando en cada ciclo sus propios desgarramientos internos, que se expresan en las relaciones antagónicas entre clases, en las crisis periódicas y también en las formas de subjetividad. El carácter intrínsecamente antagónico de la totalización capitalista augura su superación posible, que no reposa en la presunta contingencia radical de "lo político" sino en la lógica objetiva de las relaciones sociales gobernadas por el capital.

Estas consideraciones permiten volver sobre las aporías desplegadas en el estudio del pensamiento de Rancière. Mostramos que, paradójicamente, la "ontología" de lo político *puede no realizarse en la historia*, puesto que lo político como apertura a la contingencia puede verse obturado por la forma que asumen las relaciones sociales en un contexto determinado. Ahora agregamos que la lógica

totalista del capital obtura cualquier contingencia politicista radical. En efecto, bajo la sociedad del capital (al menos sin cuestionar sus pilares estructurales montados en la reproducción automática del valor) no hay "espacio social" para la emergencia de lo político como puesta en contingencia de la vida en común. En otras palabras, el análisis categorial marxista confirma la intuición de Rancière de que acaso la apertura de la sociedad a la contingencia de su propia institución, se ve obturada efectivamente en la dinámica de la sociedad moderna. La novedad aportada por el análisis marxista radica, evidentemente, en la comprensión crítica de los mecanismos sociales que obturan la apertura política en la sociedad del capital.

Todo esto no implica que la necesariedad de la lógica capitalista deba absolutizarse de modo ilimitado. Pero basta para mostrar que la sociedad capitalista restringe cualquier "contingencia radical" politicista. La lucha de clases posee un momento subjetivo y contingente; sólo que éste no es autónomo con respecto a la lógica objetiva y ciega del capital sino que se monta sobre ella. La vieja y adecuada pregunta por la articulación entre los factores objetivos y los subjetivos supone que los márgenes de la acción política vienen dados por la inyunción de la acción humana contingente entre las contradicciones ofrecidas por las constricciones necesarias de la lógica del capital. Esta concepción llevaría, por lo tanto, a recuperar una noción limitada de la contingencia política, contra la ontologización posmarxista de la contingencia como determinación originaria o radical de la sociabilidad.[4]

Conclusión: ¿Existe "lo político"?

Cerramos el apartado sobre Rancière señalando una tensión entre lo descriptivo y lo normativo en torno al concepto de lo político. Por un lado este concepto parece describir procesos en curso en la sociedad capitalista contemporánea. Por el otro, parece encerrar una tensión emancipadora que trasciende el presente. Con el paso a la teoría crítica de Marx podemos enfatizar esta tensión y reformularla del siguiente modo. Si "lo político" es la apertura a la contingencia en las formas del ser en común, entonces es efectivamente obturado por la lógica social fundamental de la sociedad contemporánea, la lógica del capital que se pone a sí mismo como sujeto del proceso histórico, estableciendo objetivamente un sistema de constricciones estructurales que estropean la posibilidad misma de la apertura a la contingencia. La apertura política no se

4 Para esta noción de contingencia "limitada" estructuralmente son importantes los aportes de Daniel Bensaïd (2013) en *Marx intempestivo*; así como (en el ámbito argentino) de Ariel Petruccelli (2011) en su discusión con Lacau.

ejerce inmediatamente en las democracias representativas sometidas a esas constricciones. Si existe un margen de apertura a la contingencia en las sociedades contemporáneas, lo encontramos en el antagonismo contra el capital, posibilitado a su vez por las contradicciones que la propia lógica capitalista porta forzosamente.

Rancière reconoce que la sociedad contemporánea no es auténticamente política ("no vivimos en democracias", Rancière, 2006: 73). Incluso comprende que la dinámica democrática de la autointerrogación social se contrapone a la expansión continua de la "riqueza capitalista" (Rancière, 2007: 57). Con ello intenta impugnar el horizonte consensualista de los parlamentos europeos en cuyo marco el "movimiento ilimitado de la riqueza" (Rancière, 2007: 77) parece un trasfondo inamovible. Sin embargo, su propio planteo es incapaz de ofrecer una caracterización comprehensiva de esta situación. La expansión ilimitada de la riqueza capitalista se presenta para él como un simple dato de la realidad, que no se funda en coordenadas históricamente determinadas ni parece admitir mayor análisis. La teoría crítica, en la clave desplegada por Postone y Marx, se revela mejor capacitada para abordar la especificidad histórica mostrando que el crecimiento autopropulsado de la "riqueza" no es un fenómeno fortuito sino un resultado estructural y permanente de la dinámica objetiva del capital como totalidad histórica. Romper el horizonte consensualista que despolitiza las sociedades contemporáneas, entonces, supone impugnar la dinámica objetiva de capital como tal y no sólo disputar diversos proyectos para administrarlo.

Lo anterior también nos permite arrojar una mirada escéptica sobre el politicismo de la centroizquierda intelectual latinoamericana y sus loas al "retorno de las ideologías". Mientras la dinámica ciega y automática del capital permanezca incuestionada, la "politización" y la "despolitización" se enmarcan en los ciclos de la lucha de clases pero no auguran ninguna radical contingencia ni una confrontación entre modelos estructurales antagónicos. En efecto, la "politización" desplegada en la última década responde más a la recomposición de las clases dominantes y su Estado que a una invención política contingente. Expresemos esto brevemente: el ciclo de luchas de la resistencia al neoliberalismo, protagonizado por la clase trabajadora y otras expresiones de los sectores subalternos, forzó a las clases dominantes continentales a cambiar parcialmente las reglas del juego para mantener la dominación. Así emergieron gobiernos capitalistas garantes de la conciliación de clases como los de los Kirchner en la Argentina o el de Lula en Brasil. La reconstrucción de la hegemonía capitalista como respuesta a ese ciclo de

luchas volvió a poner (tímidamente) al Estado como árbitro entre sectores sociales y únicamente en ese marco se dio el "retorno de lo político". En otras palabras, el retorno discursivo de la agonística pública es resultado de las relaciones de fuerzas entre clases, mediadas objetiva y estructuralmente por la lógica del capital, antes que de la emergencia contingente de lo político.

El planteo posmarxista resulta insuficiente para enfrentarse al presente en virtud de *la falta de una teoría de la dominación social históricamente específica*. Esto es precisamente lo que una teoría crítica con intencionalidad emancipatoria provee. La hipóstasis de la contingencia ontológica ante cualquier situación fáctica, creemos, no permite captar las formas de dominación históricamente determinadas del capitalismo (ligadas a la dinámica objetiva y reificada del valor). Comprender el carácter contradictorio de esa dinámica, así como su condición históricamente caduca, sienta las bases para movilizar su posible superación práctica.

Para cerrar, y a pesar de lo antedicho, destaquemos un punto de acuerdo entre la reformulación marxista que presentamos y el posmarxismo. La intencionalidad emancipatoria de la teoría crítica reformulada que aquí bosquejamos ya no apunta a la cancelación de la alteridad y la conflictividad, ni comprende toda mediación política como una forma de alienación de un ser humano presupuesto como presencia plena. Por el contrario, la crítica del capital apunta a la naturaleza fundamentalmente "apolítica" del ciclo de acumulación, escrutando la forma como su dinámica histórica ciega constriñe sistemáticamente los márgenes de alteración política contingente. La idea de una sociedad postcapitalista no se basa, pues, en la aspiración a construir una totalidad plena más allá de la política; sino que apunta a una radical realización de la política en todos los ámbitos de la vida social, hoy sometidos a la dinámica automática y ciega del capital (de los cuales el Estado no está excluido).[5] Como veremos en el capítulo final, La idea misma de emancipación, entonces, debería repensarse más allá de los marcos trazados en *La cuestión judía* ("Toda emancipación es la reducción del mundo humano, de las relaciones, al hombre mismo", Marx, 2004: 31). Por el contrario, la idea de emancipación apunta hoy a profundizarradicalmente la irresoluble pregunta democrática, más allá del totalismo ciego de la lógica del capital, pero no más allá del –siempre precario– establecimiento de las indispensables coagulaciones institucionales de la mediación política.

5 La teoría marxista de la derivación, complementaria con el enfoque que aquí presentamos, intenta precisamente mostrar la articulación interna entre la lógica del capital y el funcionamiento de los Estados modernos. Al respecto ver especialmente Hirsch, 1978.

Capítulo 6

Marx y la teoría crítica de la modernidad[1]

A lo largo del siglo XX asistimos a una serie transformaciones en la cultura de las izquierdas no sólo argentinas o latinoamericanas, sino mundiales. Podemos resumir esas transformaciones como un proceso doble de pluralización: pluralización de los sujetos de la lucha social y de la narrativa histórica. En primer lugar, han persistido, emergido o cobrado protagonismo una serie de "actores" sociales no reductibles al proletariado fabril, cuyas luchas complejizan la formulación de una política emancipatoria. Los pueblos originarios y otras expresiones culturales insisten en el seno de la sociedad moderna, formulando reclamos democráticos por el reconocimiento de sus identidades y formas de vida. Las culturas originarias han probado ser más que meras rémoras arcaicas "precapitalistas" condenadas a desaparecer por la marcha supuestamente inexorable de la "modernización". Por el contrario, han protagonizado resistencias contra el capital que cualquier política de izquierda debe considerar. Asimismo, han cobrado preponderancia una serie de "nuevos" movimientos sociales ligados a las políticas de la identidad o la subjetividad: los movimientos feministas y de mujeres, el movimiento LGBTQ, entre otros, expresan instancias de exploración y radicalización política importantes para la izquierda. También encontramos una serie de experiencias políticas que pueden cuestionar la sociabilidad del capital pero no están articuladas inmediatamente con la lucha de los trabajadores contra la explota-

1 La primera parte de este trabajo fue formulada originalmente para el trabajo "Una interrogación en torno al marxismo latinoamericano", coescrito con Ezequiel Pinacchio para las V Jornadas de Economía Crítica, Buenos Aires, 2012.

ción. Se trata de movimientos centrados en las problemáticas ambientales, la búsqueda de formas de vida ecológicamente sustentables, la experimentación de nuevas maneras de relación con la naturaleza, la discusión de los patrones de desarrollo industrial o de las formas de vida urbanas, entre otros. Esta somera lista (que podría ampliarse significativamente) remite a una serie de emergentes sociales que han tendido a "descentrar" el protagonismo del proletariado fabril en la política de izquierda, yuxtaponiéndole otras subjetividades radicalizadas y ámbitos de disputa novedosos (en el próximo capítulo estudiaremos especialmente el concepto de lucha de clases que se corresponde con nuestra formulación marxista).

La emergencia de los múltiples campos de conflictividad mencionados arriba (a los que englobaremos como "nuevos movimientos sociales") viene de la mano con una segunda serie de transformaciones ligadas a la actitud de la izquierda frente a la historia y la modernidad. Desde la aceptación por momentos apologética de la modernización capitalista como fase necesaria de la historia humana (vindicada por buena parte del marxismo de las primeras internacionales) hasta la valoración positiva de las comunidades originarias como resguardos de una identidad y una cultura no atravesadas por la lógica del capital, se dio una mutación radical en la sensibilidad de izquierdas. Los sucesos históricos del siglo XX, evidentemente, condicionaron esta mutación en el pensamiento. Por un lado, la historia de los "países desarrollados" nos advierte, contra cualquier mirada ingenua, sobre las "bondades" de la modernización. Desde que los logros técnicos se utilizaron para el asesinato administrativo en los campos de concentración o para fabricar bombas nucleares, no es posible mantener ninguna actitud ingenuamente favorable a la modernización. Al mismo tiempo, las atrocidades de la colonización no llevaron al "tercer mundo" a un desarrollo capitalista integrado sino que muchas veces perpetuaron su sumisión en la pobreza estructural y la dependencia económica. El progreso del capitalismo probó darse de modo "desigual y combinado", por utilizar la expresión de Trotsky: en lugar de conducir a todos los Estados a un desarrollo similar, perpetúa y amplifica los desequilibrios regionales. Las ideologías modernizadoras, en ese marco, serían sospechosas de presentar una conveniente fachada para el imperialismo y el neoimperialismo, que en definitiva vendría a sumir a las viejas colonias en nuevas formas de subordinación económica. Finalmente, tras la integración de la clase trabajadora por las políticas "keynesianas" y los Estados benefactores, se torna necesario al menos desconfiar de su potencial revolucionario, mien-

tras que la persistente resistencia de otros sujetos sociales como los campesinos o los indígenas es vista cada vez con mayor interés.

Los acontecimientos del siglo XX, desde las "bárbaras" guerras mundiales llevadas a cabo por las naciones "civilizadas" hasta las luchas de liberación nacional, han puesto en cuestión cualquier versión eurocéntrica del marxismo en forma histórico-práctica. Al mismo tiempo, la eclosión de nuevas políticas y subjetividades no centradas en la clase trabajadora ha pluralizado las agendas emancipatorias. Podemos decir que se trata de dos procesos convergentes que interpelan a todo el pensamiento de izquierdas. Por un lado, las filosofías de la historia universal (y las versiones del marxismo que corresponden a esa forma de pensamiento) han entrado en crisis por los sucesos catastróficos del siglo XX. Por otro lado, nuevas subjetividades emergentes han pluralizado la escena política y social, poniendo en entredicho la prioridad del proletariado de los países centrales como sujeto privilegiado de la política emancipatoria. Diversas corrientes de pensamiento como el relativismo cultural, el posestructuralismo francés o los estudios poscoloniales son expresiones teóricas de estos dos procesos históricos de lo que aparece como una pluralización de la historia y una pluralización de los sujetos. En otras palabras, concluido el siglo XX, las izquierdas han sufrido una crisis de los marcos pensamiento, crisis *impuesta por los fenómenos históricos mismos y no por un movimiento puramente intelectual*. Esa crisis interpela la validez de la modernidad como proyecto, no sólo en su forma capitalista sino como tal. La teoría crítica de la modernidad debe enfrentar este escenario y apuntalar sus baterías teóricas para lidiar con él. El vigor del proyecto emancipatorio marxista y comunista, por lo tanto, depende de su capacidad para formular una *alternativa de modernidad* capaz de lidiar con los emergentes de la escena contemporánea en toda su complejidad.

Cualquier marxismo contemporáneo necesita preguntarse por la validez del proyecto moderno y su vínculo con los nuevos movimientos sociales, las políticas centradas en la subjetividad, la identidad, la relación con la naturaleza, las formas de interacción entre las personas. Tras la crisis de las filosofías de la historia universal, ante el surgimiento de corrientes de pensamiento tan vigorosas como los estudios poscoloniales y en un contexto de auge del relativismo cultural, es imposible dar por bueno el marco de pensamiento de la modernidad sin al menos algunos reaseguros críticos. Al mismo tiempo, es impensable e indeseable un marxismo que no esté ligado a la recuperación y afirmación de la modernidad. La crítica marxista de la modernidad propulsa un proyecto de auto-

nomía individual y colectiva que es *también* moderno. La teoría crítica marxista es irremediablemente moderna porque reposa sobre alternativas sociales abiertas por el vínculo social contradictorio en el capitalismo. Si bien apunta a una modernidad poscapitalista, la idea de la autodeterminación individual y colectiva responde al proyecto moderno y debe ser interrogada como tal. Para esbozar los rudimentos de esa interrogación proponemos estudiar el vínculo *entre los "nuevos movimientos sociales", el problema de la historia y el proyecto de la modernidad*.

En capítulos precedentes nos propusimos reconstruir algunos tramos de una teoría crítica de la modernidad en el pensamiento maduro de Marx sobre la base de los cuadernos *Grundrisse*. En el marco de la reseñada crisis del pensamiento de izquierdas, ha sido casi un lugar común que se leyera a Marx como uno más entre los fabuladores de "grandes relatos" (Lyotard, 1987) de la época moderna, que vendrían a reducir la contingencia de la existencia humana mediante narrativas totalizantes dispuestas a ocluir toda diferencia. Marx, así, no habría provisto más que un "hegelianismo a la inversa", esto es, una filosofía de la historia universal de engranajes tan implacables como los de la *Weltgeschichte* hegeliana, pero formulada sobre las bases de una metafísica materialista (en lugar de "idealista"). Veremos que estas lecturas no sólo son abusivas con respecto a las posibilidades teóricas del marxismo, sino también incorrectas desde el punto de vista de una importante evidencia textual. Sin embargo, también intentaremos mostrar que encontramos en Marx las bases para un proyecto de modernidad superador, capaz dar cuenta de nuevas subjetividades emergentes.

Frente a lecturas muchas veces caricaturescas del *corpus* marxiano, es importante destacar algunas interpretaciones recientes que diferencian el planteo de Marx de las filosofías de la historia universal. Seguiremos en especial la formulación de Postone en *Tiempo, trabajo y dominación social*, a la que ya nos referimos con cierto detenimiento en el capítulo 2. Según Postone, la teoría madura de Marx prescinde de toda lectura histórico-universal. Este autor intenta "redefinir las categorías marxianas de modo que puedan, de hecho, abordar el núcleo de la totalidad social en tanto que contradictoria" para comprender "no sólo el carácter contradictorio de la totalidad, sino también el fundamento de la falta de libertad que la caracteriza" (Postone 2006b: 185). El capitalismo como lógica de totalidad fundada en el trabajo abstracto produce una serie de formas sociales reificadas, que se contraponen a los individuos como poderes extrínsecos e independientes. Bajo el capitalismo, la

existencia en común de los sujetos se les opone como una realidad autónoma, abstracta y ajena, dotada de un movimiento automático: "La sociedad, como otro cuasi independiente, abstracto y universal que se opone a los individuos y ejerce una coacción impersonal sobre ellos, se constituye como una estructura alienada por el carácter dual del trabajo en el capitalismo" (Postone 2006b: 225). Lo que constituye al capitalismo en una sociedad opresiva no es únicamente la explotación de clase, sino también la "forma de trabajo" característica de esa sociedad, a saber, el trabajo abstracto, que gobierna las relaciones humanas imponiéndoles una legalidad inapelable y aplastante para los individuos.

Las relaciones sociales capitalistas componen una totalidad porque se fundan en el principio autónomo, automediador, del capital como valor que se autorreproduce. Postone reinterpreta la relación entre Marx y Hegel a partir de la noción de totalidad: "la crítica madura de Marx no supone una inversión «materialista» y antropológica de la dialéctica idealista de Hegel, al estilo de la emprendida por Lukács. Al contrario, es, en cierto sentido, la «justificación» materialista de dicha dialéctica" (Postone, 2007: 87). Las relaciones sociales capitalistas están gobernadas por el principio autónomo del valor. Éste se media a sí mismo, operando como su propio fundamento lógico, por lo que configura una totalidad. El concepto de totalidad es filosóficamente denso: no se refiere a la mera sumatoria exhaustiva de elementos dados, sino a la lógica de su articulación. Esa articulación tiene carácter "especulativo": el principio mediador de la totalidad social, el valor, se pone a sí mismo en movimiento y gobierna los diversos momentos de lo social. "Para Hegel, el *Geist* constituye una totalidad general (…) [que es] resultado de su propio desarrollo" (Postone 2006b: 132, en cursivas y en alemán en el original). El valor, principio automediador de lo social, es totalizante porque se propulsa a sí mismo y conduce globalmente a la sociedad según sus leyes autonomizadas, independientes de la voluntad de los sujetos. La dialéctica idealista de Hegel tiene un "núcleo racional" en tanto refleja la operatoria históricamente específica del capital, que se reproduce a sí mismo a espaldas de los sujetos particulares.

Las relaciones mediadas por el trabajo abstracto conforman una totalidad históricamente específica (lo que significa que se prescinde de una comprensión totalista de la historia universal, pero no así de la sociedad capitalista). Esa totalidad, gobernada por el trabajo abstracto como principio automediador es, a la vez, reificada y contradictoria: encierra la pérdida de libertad para los sujetos, pero

también guarda íntimamente la posibilidad de su transformación. La comprensión de la totalidad como una categoría históricamente determinada (acotada a la dinámica histórica del capitalismo) distingue a Postone de las variadas tradiciones marxistas que intentan proveer una *teoría transhistórica de la historia* (por lo general, en clave teleológica y progresista).

En el ámbito latinoamericano destacamos las contribuciones a la relectura de Marx realizadas por Omar Acha, quien señala que "el capital es el padre de la historia" (Acha, 2012: 99). La perspectiva de Marx, lejos de montarse sobre el totalismo histórico-universal de las narrativas progresistas, pertrecharía fundamentalmente a una *crítica de la historia* capaz de situar el concepto mismo de historia (como despliegue progresivo y global de un Sujeto único) bajo las condiciones intrahistóricas del capitalismo. Estas relecturas resultan fundamentales para la elaboración de una perspectiva marxista liberada de todo progresismo eurocéntrico, mostrando en cambio que Marx provee las bases para la interrogación crítica de la idea de historia universal en tanto expresión deformada de la dinámica objetiva y autopropulsada del capital.

En este trabajo, partiendo de las hipótesis de lectura mencionadas, pretendemos estudiar algunos aspectos contradictorios de la relación entre capital, historia y modernidad. Intentaremos mostrar que el capital, al tiempo que totaliza las relaciones sociales como Sujeto histórico; simultáneamente disemina y multiplica las instancias y formas del vínculo social entre los seres humanos. Veremos que, al subordinar los lazos tradicionales de dependencia personal directa a la mediación abstracta del valor, la sociedad capitalista genera un proceso simultáneo de totalización y particularización de la vida social. El capital es intrínsecamente dual: se presenta como Sujeto global que se media a sí mismo a expensas de todo lo particular o diferente y a la vez como instancia de pluralización y fluidificación universales, como agente multiplicador y reproductor de las diferencias. Esa contradicción funda una dialéctica contradictoria de identidad y diferencia en la que se encierran todos los rasgos opresivos, pero también las potencialidades liberadoras, de la modernidad. Como dice Postone, el punto de vista de la teoría crítica de la modernidad "no es el pasado precapitalista sino las posibilidades desarrolladas por el capitalismo que apuntan más allá de él" (Postone, 2006b: 499). La dialéctica interna del capital encierra una serie de posibilidades liberadoras que apuntan a otro proyecto de modernidad capaz de realizar una radical multilateralidad y pluralidad de la coexistencia social, más allá de las limitaciones estructurales de la totalidad automoviente.

Es preciso indagar en la dialéctica por la que el nexo social de la era burguesa habilita a la vez que constriñe las posibilidades de multilateralidad de la existencia humana. Veremos que comprender la obra de Marx como una teoría crítica de los aspectos objetivos y subjetivos de la modernidad permite ofrecer una mirada marxista compleja sobre diferentes instancias de conflictividad social contemporánea, que no se reducen a la lucha de los trabajadores contra la explotación ni suponen una concepción progresista de la historia universal. Las potencialidades políticas de las formas de litigio desplegadas en torno a la subjetividad, la cultura y la identidad pueden ser repensadas bajo la lectura marxista que aquí proponemos. En este marco intentaremos mostrar cómo este regreso a la crítica del capital posibilita una formulación del marxismo particularmente relevante para las agendas emancipatorias de los movimientos sociales contemporáneos, formulación moderna que empero no sería legítimo acusar de eurocentrismo.

La "Introducción" de 1857 y el problema de la historia

Son bien conocidas las notas de Marx sobre el "Método de la Economía Política" en la "Introducción" de 1857. Partiremos de una breve consideración sobre metodológica para indagar en el problema de la "historia universal" en el pensamiento de Marx.

> "Parece justo comenzar por lo real y lo concreto, por el supuesto efectivo; así, por ej., en la economía, por la población, que es la base y el sujeto social de la producción en su conjunto. Sin embargo, si se examina con mayor atención, esto se revela como falso. La población se revela como una abstracción si dejo de lado, p. ej., las clases de que se compone" (Marx, 1971: 21).

Es razonable, indica Marx, iniciar la investigación por lo "concreto real", que es presupuesto objetivo de la investigación. A la vez, cualquier *concepto simple* que se proponga al respecto (la población, la clase, etc.) resulta abstracto si se prescinde de las relaciones internas que mantiene con otros conceptos. La investigación, pues, *supone* lo concreto real pero no puede apresarlo directamente sino mediante un proceso de síntesis de elementos más simples, abstractos. Lo concreto ("síntesis de múltiples determinaciones") "aparece en el pensamiento como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida, aunque sea el verdadero punto de partida" (Marx, 1971: 21). El pensamiento no puede asir lo concreto sino en una elaboración compleja: la unidad de lo concreto pensado radica en las relaciones entre múltiples determinaciones diferentes entre sí.

El método "que consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto es para el pensamiento sólo la manera de apropiarse de lo concreto, de reproducirlo como un concreto espiritual" (Marx, 1971: 22).

El camino metodológico que descompone lo concreto real en elementos abstractos para componer con ellos un concreto pensado permite aprehender la dinámica de una época histórica. La composición de la totalidad histórica es el pivote conceptual de la *crítica* marxista de la economía política. Como ha señalado Stuart Hall, Marx busca tomar las "presuposiciones ideológicas" de la economía política y transformarlos en resultados de una deducción crítica (Hall, 1974: 115, las citas de este autor son de traducción propia). La economía política falla precisamente a la hora de captar la totalidad histórica, contentándose en cambio con elementos cuya conexión sistemática ignora. Esa oclusión de la totalidad, a la vez, conlleva una deshistorización de los elementos dados, que se eternizan en su inmediatez al desdibujarse sus lazos en el seno de un "concreto real". Esto ocurre, por ejemplo, con el concepto del capital. "El capital, entre otras cosas, es también instrumento de producción (...). De tal modo, el capital es una relación natural, universal y eterna; pero lo es si dejo de lado lo específico" (Marx, 1971: 5). El capital puede concebirse meramente como instrumento de producción y en ese caso pierde toda especificidad histórica. "Lo específico" del capital es su condición de *relación social*, como elemento constituido en el seno de una totalidad junto con el trabajo, la plusvalía, etc. Esa totalidad, a la vez, ha llegado a ser en la historia y, por ende, puede dejar de existir alguna vez. La especificidad histórica no es captable en elementos sueltos, sino únicamente cuando se comprenden las relaciones internas por las que cada elemento es puesto como momento de una totalidad al mismo tiempo transitoria. Al omitir la perspectiva de totalidad en la comprensión de lo social, la economía "sirve para introducir subrepticiamente las relaciones *burguesas* como leyes naturales inmutables de la sociedad" (Marx, 1971: 7).

Ahora bien, ¿cómo construye Marx el punto de vista histórico? Sus categorías, ¿se restringen a la especificidad histórica del capitalismo o pueden encontrar aplicación en otras formaciones sociales? Hall sintetiza las diferencias entre el planteo de Marx y cualquier "evolucionismo histórico" (1974: 117). Marx despliega una reflexión sobre "la relación dialéctica entre el pensamiento, el «método teórico» y el objeto histórico"; relación que a su vez "tiene que ver con la manera en que la historia, por así decirlo, entra en la «autonomía relativa» del pensamiento" (Hall, 1974: 132). Una vez establecido el recorrido metodológico de lo concreto real a las categorías simples

y entonces de nuevo a lo concreto pensado, Marx pregunta: "Pero estas categorías simples, ¿no tienen una existencia histórica o natural autónoma, anterior a las categorías concretas? Ça dépend" (Marx, 1971: 22, en francés en el original). Para responder a esta pregunta, "Marx complica la pareja historia/teoría. No existe un camino lineal, ininterrumpido, del desarrollo simple al complejo, ni en el pensamiento ni en la historia" (Hall, 1974: 133).

La relación entre categorías simples y complejas no puede reconstruirse, para Marx, en términos de un desarrollo evolutivo. No se trata de que las sociedades más antiguas históricamente presenten categorías económicas simples, que luego complejice el despliegue temporal. Por el contrario, las sociedades más antiguas pueden presentar formas de cooperación complejas, sin que emerjan en ellas ciertas categorías simples; mientras que a veces se necesita un desarrollo social muy complejo para que una categoría simple adquiera preponderancia. Este es el caso del dinero, categoría económica simple que no existió en el Perú antiguo, donde sin embargo "se encuentran las formas más elevadas de la economía –p. ej. La cooperación, una división desarrollada del trabajo, etc." (Marx: 1971: 23). En la sociedad capitalista, en cambio, el dinero adquiere "su pleno desarrollo intensivo y extensivo" (Marx, 1971: 24) sobre la base de un orden social tremendamente complejo. Resulta imposible establecer un paralelismo entre desarrollo social complejo y avance histórico; por el contrario, el significado y la importancia de cada categoría económica se determinan estructuralmente respecto de su posición en el todo orgánico característico de cada modo de producción.

Cada modo de producción presenta una peculiar articulación de categorías simples y complejas, que a su vez pueden ser dominantes o subordinadas. El dinero es una categoría simple, que cumple un rol social subordinado en la antigüedad clásica. También puede desarrollar aristas complejas y variadas, como hace en la sociedad capitalista, donde a la vez ocupa un rol preponderante (Hall, 1974: 133). En otra sociedad podría desarrollarse en forma compleja y rica, pero sin adquirir necesariamente un rol dominante. Las conexiones lógicas entre categorías dominantes, subordinadas, simples y complejas no implican una ley de desarrollo histórico.

Lo anterior es especialmente revelador para la categoría de trabajo. Si el "marxismo tradicional" se identifica con el punto de vista del trabajo comprendido transhistóricamente como constituyente de la esencia humana; en la reconstrucción de Postone de la teoría de Marx el trabajo aparece como una categoría históricamente situada, gestada en el interior de las relaciones capitalistas (Postone, 2006b: 115 y ss.).

En los párrafos que aquí estudiamos, Marx se acerca a esta posición, aunque la desarrolla en una formulación sumamente compleja. Sostiene Marx: "El trabajo parece ser una categoría totalmente simple (…) y sin embargo (…) es una categoría tan moderna como las relaciones que dan origen a esta categoría simple" (Marx, 1971: 24). Si el trabajo es completamente general, abstracto, porque en cualquier sociedad los hombres deben trabajar (en términos generales: mantener un intercambio vital con la naturaleza, gastar su energía psicofísica, etc.), empero sólo en la sociedad burguesa la generalidad abstracta de la categoría de trabajo deviene históricamente real. En efecto, para que se pueda desarrollar en el pensamiento una categoría general, aplicándose a una plétora de sociedades diversas, debe suponerse previamente un peculiar desarrollo histórico objetivo:

> "Un inmenso progreso se dio cuando Adam Smith rechazó todo carácter determinado de la actividad creadora de riqueza. Con la universalidad abstracta de la actividad creadora de riqueza se da al mismo tiempo la universalidad del objeto determinado como riqueza, como producto en general, o, una vez más, como trabajo en general (…). La indiferencia frente a un género determinado de trabajo supone una totalidad muy desarrollada de géneros reales de trabajos, ninguno de los cuales predomina sobre los demás" (Marx, 1971: 25).

Las categorías abstractas, que precisamente por su abstracción pueden poseer "validez" general para todas las épocas históricas, sin embargo "en lo que hay de determinado en esta abstracción" son "el producto de condiciones históricas y poseen plena validez sólo para estas condiciones" (Marx, 1971: 26). Luego, la sociedad burguesa, que es la más "compleja y desarrollada" de las formaciones habidas hasta ahora, encierra condiciones para una comprensión de "todas las formas de sociedad pasadas (…), pero no ciertamente al modo de los economistas burgueses, que cancelan todas las diferencias históricas" (Marx, 1971: 26). El trabajo abstracto, como relación social general, sólo emerge en el seno de la sociedad capitalista desarrollada. En virtud de este desarrollo específico puede la sociedad burguesa echar una mirada histórica a otras sociedades como igualmente fundadas en el trabajo en general. Este ejercicio posee sin embargo algunas complejidades en la medida en que la propia categoría general de trabajo sólo posee una existencia real y determinada en la sociedad moderna.

¿Cómo se distinguen las afirmaciones de Marx y las de los economistas burgueses? Estos últimos o bien "cancelan todas las diferen-

cias históricas", o bien aprecian las peculiaridades de otras sociedades pero las conciben "de manera unilateral" (Marx, 1971: 27). "La llamada evolución histórica reposa en general en el hecho de que la última forma considera a las pasadas como otras tantas etapas hacia ella misma" (Marx, 1971: 27). Lejos de todo evolucionismo simple, Marx comprende que las categorías generales y abstractas (como la de trabajo) son resultado del desarrollo histórico y alcanzan con él validez determinada o real. Esto no quita que permitan una iluminación retrospectiva a otras formas sociales, donde esas mismas categorías pueden poseer un rol no desarrollado o uno subordinado. Pero esa iluminación retrospectiva de una formación social precedente a partir del desarrollo presente no supone una concepción progresista del desarrollo histórico ni implica una sucesión forzosa de etapas civilizatorias. Como expresa Dipesh Chakrabarty, Marx provee un recuento del punto de vista de la comprensión histórica antes que una mirada histórico-universal evolutiva (Chakrabarty, 2000: 63). El formalismo ahistórico, al igual que el evolucionismo progresista, son para Marx variantes de la ideología del capital que, presentándose como ciencia económica, concibe de modo unilateral el movimiento histórico.

A partir de lo anterior, no hay una evolución histórica necesaria que haya conducido a la humanidad hasta la sociedad capitalista. Por otra parte, "la economía burguesa únicamente llegó a comprender la sociedad feudal, antigua y oriental cuando comenzó a *criticarse a sí misma*" (Marx, 1971: 27, cursivas agregadas). Marx parece sugerir que la *validez universal* reclamada en la comprensión pensante de otras sociedades sólo se podría fundar en la *crítica de la propia sociedad presente*. Lejos de todo "eurocentrismo", Marx propone el descentramiento crítico (la historización de las relaciones sociales vigentes) como base de su "universalismo". La suya no es la mirada apologética del progresista, que concibe a su propia sociedad como la forma última a la que las demás tienden. Por el contrario, la mirada de Marx es implacablemente *crítica*: intenta ofrecer una comprensión no unilateral del desarrollo histórico que somete a un escrutinio a la vez estructural y genético a las categorías de la sociedad presente.

El movimiento de historización de las categorías universales (como la de trabajo, la más simple y universal de todas) empero no excluye la validez de tales categorías. Se trata de dos movimientos correlativos. Por un lado, Marx muestra la factura histórica de un concepto abstracto (como el de *trabajo*) en una totalidad concreta. El trabajo como actividad genérica sólo se tornaría pensable para los hombres que lo experimentan como tal históricamente en la sociedad capitalista. A la

vez, esto pone a la sociedad del capital en una relación específica con los universales: la sociedad capitalista sería particularmente aquélla en la que el hombre accedería a pensar en términos de universalidad; la sociedad que volatilizaría las formas particulares de conciencia y acción y pondría en su lugar formas generales. Si el desarrollo del capitalismo posee por una parte una tendencia totalizante que reduce toda diferencia a la identidad de sus categorías abstractas; al mismo tiempo el despliegue de las relaciones de trabajo abstracto permite la gestación de cierta universalidad capaz de comprender una multiplicidad de formas de actividad social. Para estudiar en mayor profundidad esta mutación histórica estudiaremos las transformaciones del vínculo social en el capitalismo, tal y como son caracterizadas en algunas secciones posteriores de los *Grundrisse*.

En capítulos previos mostramos que el capital limita fundamentalmente las posibilidades de la autodeterminación individual y colectiva al estructurar la vida social bajo su movimiento totalizante y automediador. La crítica de la modernidad se dirige a las formas reificadas del nexo social en el capitalismo. Ahora intentamos mostrar que, al mismo tiempo y contradictoriamente, el capital pluraliza la conciencia histórica, permitiendo que la categoría general de "trabajo" emerja en condiciones concretas y, a la vez, ilumine la multiplicidad de formas de la experiencia y la cultura humana. No se trata de que la historia universal sea gobernada por un proceso lineal y global de "modernización" que conduzca al capitalismo (y su posterior disolución). En cambio, las específicas formas de la sociabilidad del capital posibilitan una pluralización de la reflexión histórica. En la medida en que el nexo social capitalista no se funda más que en abstracciones de carácter universal (valor, trabajo), este nexo permite contemplar la pluralidad de formas determinadas de la existencia humana como instanciaciones peculiares de categorías generales. Si la dinámica autopropulsada del capital funda las representaciones apologéticas del historicismo progresista, también posibilita la conciencia histórica de la diferencia.

Lo anterior significa (como intentaremos desarrollar a continuación) que los movimientos sociales ligados a la política de la identidad, la subjetividad y el reconocimiento de la diferencia inhieren en la dialéctica abierta de la modernidad, se fundan también en la dinámica automática del capital y pueden aportar a su superación.

Modernidad, contingencia, historia

Como hemos visto en el capítulo I, según Marx, la dinámica objetiva del capitalismo pone a las formas tradicionales de producción

y consumo y otras pautas de vida como algo contingente, subordinándolas al nuevo vínculo social estructurado por el trabajo abstracto. El capital subordina los lazos tradicionales, basados en la pertenencia a la comunidad o la dependencia personal directa, al vínculo social impersonal del intercambio generalizado. La formación de una clase de trabajadores libres, desposeídos de los medios de producción y liberados de toda relación personal de dependencia (como el vasallaje, etc.) es entonces precondición de la gestación del vínculo social en el capital, garantizado por las constricciones impersonales, anónimas y universales/abstractas propias del intercambio generalizado. El individuo como trabajador libre e independiente, que se ve constreñido a vender su fuerza de trabajo en virtud de la lógica anónima del capital (y no de la violencia ejercida inmediatamente por la clase dominante) se gesta entonces a partir de las mutaciones del vínculo social difundidas por el capital. Bajo la sociedad capitalista, es la vigencia anónima y "abstracta" del valor (independiente de contenidos particulares) la que garantiza el nexo social. Ello significa, también, que el nexo social capitalista posibilita una multiplicidad de trayectorias de vida elegidas "libremente" por los individuos, aun cuando esa multiplicidad y esa libertad estén mediadas por el carácter reificado de la autoreproducción del capital y sometidas a la dominación de clase de la burguesía. Asimismo, el capital habilita una mirada distanciada del individuo con respecto a su particular forma de vida. Como señala Slavoj Žižek:

> "Lo que yo soy, mi antecedente social o cultural concreto, es vivido como contingente, ya que en última instancia lo que me define es la capacidad universal y «abstracta» de pensar o trabajar (…). O tomemos el ejemplo ya mencionado de la «profesión»: la noción moderna de profesión implica que yo me concibo a mí mismo como un individuo que no «nació» directamente en su rol social" (Žižek, 2000: 114).

Comenzamos señalando que leemos el pensamiento de Marx como una teoría crítica de la modernidad. Esto es: una teoría históricamente autorreflexiva de la época moderna, capaz de atender a la vigencia simultánea y contradictoria de sus potencialidades emancipatorias y sus formas opresivas. Autores como Agnes Heller han caracterizado la experiencia existencial de la modernidad a partir de la puesta en contingencia de toda forma de vida particular: "La persona contingente es un resultado histórico. En el proceso de deconstruir la formación social premoderna, los hombres y las mujeres han llegado a ser contingentes" (Heller, 1999: 35). Nuestra

lectura de Marx permite situar, en continuidad con lo planteado por autores como Žižek o Heller, la emergencia de la contingencia moderna como un resultado de la lógica del capital, la imposición del trabajo libre y la universalización de las formas de producción.

La época moderna puede caracterizarse como el tiempo de los universales abstracto-formales y, correlativamente, como el tiempo donde lo particular aparece como contingente. Es el individuo libre del mercado el que se enfrenta a una multiplicidad de "opciones" de vida contingentes. Más aún: sólo para ese individuo libre aparece la tradición como algo contingente, como una tradición particular entre muchas otras, en lugar de como una forma de vida dada inmediatamente. Ampliemos estas consideraciones con un ejemplo histórico. John D´Emilio muestra que hay una relación no lineal, pero significativa, entre el avance del sistema de trabajo libre y el desarrollo de la identidad homosexual en la historia de Estados Unidos en el último siglo. Los colonizadores blancos que se establecieron en el territorio norteamericano en el siglo XVII poseían en lo fundamental una economía doméstica de unidades familiares autosuficientes. Con la lenta penetración del capitalismo, el hombre fue abandonando progresivamente el trabajo doméstico para ingresar al mundo anónimo del trabajo asalariado. Transformaciones posteriores, como la guerra mundial, también abrieron el mundo del trabajo para la mujer. Todo esto condujo –lenta pero crecientemente– a separar al individuo de los lazos familiares y permitirle desarrollar una vida privada independiente. La lenta disolución de la economía doméstica y su reemplazo por el marco "abstracto" del trabajo asalariado sentó las bases objetivas para que algunos individuos pudieran elaborar sus deseos y prácticas sexuales hacia la construcción de una identidad homosexual. En resumen, mientras que las prácticas homosexuales probablemente tengan un origen antediluviano, la homosexualidad como identidad personal es un producto histórico reciente y específicamente moderno:

> "La evidencia de los registros de la corte y la iglesia en la Nueva Inglaterra colonial indica que el comportamiento homosexual masculino y femenino existió en el siglo diecisiete. El comportamiento homosexual, sin embargo, es diferente de la identidad homosexual. Simplemente no había un 'espacio social' en el sistema de producción colonial que permitiera a los varones y a las mujeres ser gay. La supervivencia se estructuraba en torno a la participación en el núcleo familiar. Ciertamente había actos homosexuales –sodomía entre los varones, «obscenidad» entre mujeres– en los cuales

> las personas se involucraban, pero la familia era tan dominante que la sociedad colonial carecía incluso de la categoría de homosexual o lesbiana para describir a una persona" (D´Emilio, 2006: 64).

El análisis de Marx sobre la mutación del vínculo social en el capitalismo arroja luz sobre las transformaciones de la experiencia social en la modernidad. Si la época moderna aparece como la época de la contingencia, como la época en que los individuos pueden elegir "libremente" su destino, el análisis marxista muestra que esa contingencia se funda históricamente en el trabajo libre/desposeído y está a la vez sometida a las constricciones estructurales de la acumulación de capital.

El capital subordina el vínculo social inmediato de la comunidad, la familia (u otras formas de interdependencia personal, como el vasallaje) al nexo social universal y abstracto del intercambio generalizado (lo que, reiteramos, no significa que los lazos comunitarios dejen de existir sino que pierden el carácter de "mediadores" fundamentales de la vida social). El capital maximiza la interdependencia de los individuos con relación al todo de la producción social; pero maximiza también la independencia del individuo frente a cualquier vínculo directo con otros. Así se produce históricamente una forma de relación social sistemáticamente contradictoria, que reúne a los hombres pero se eleva como algo externo a ellos. El capital produce "una gran cantidad de formas antitéticas de la unidad social" (Marx, 1971: 87) en la medida en que (reiteramos la cita del primer capítulo) "1) los individuos siguen produciendo sólo para la sociedad y en la sociedad" pero "2) que su producción no es inmediatamente social, no es the offspring of association" (Marx, 1971: 86). El nexo social capitalista es un nexo antitético, desgarrado, bajo el que lo universal y lo particular se contraponen insalvablemente. La producción social global se alza como una fuerza independiente de los individuos, que oprime y subordina a todos por igual: "Los individuos están subordinados a la producción social, que pesa sobre ellos como una fatalidad, pero la producción social no está subordinada a los individuos y controlada por ellos como un patrimonio común" (Marx, 1971: 86).

La lógica del valor que se autorreproduce conlleva la "reificación [Versachlichung] del nexo social" (Marx, 1971: 88). Esto implica que el valor es "el nexo del individuo con el conjunto, pero al mismo tiempo la independencia de este nexo respecto de los propios individuos" (Marx, 1971: 89, cursivas originales). El nexo social reificado es aquel que no responde a los individuos sino a sus propias necesidades autonomizadas. El lazo que reúne a los individuos (el

intercambio universal) adquiere a la vez una entidad propia, separándose de los particulares que reúne. Si el capitalismo se basa en la subordinación de las formas tradicionales de dependencia personal o directa, no las reemplaza por la libre coexistencia de los individuos organizados socialmente sino por una nueva dependencia universal con respecto al valor (Marx, 1971: 85). El capital convierte la dominación social "a una forma general" (Marx, 1971: 92) en cuyo seno los hombres son "dominados por abstracciones" (Marx, 1971: 92).

Marx da cuenta del carácter opresivo de los universales modernos al tiempo que aprehende sus posibilidades emancipadoras. Por un lado, el desarrollo de los vínculos abstractos del capital se funda en la eclosión del trabajo libre, que rompe con las formas de dependencia tradicionales y posibilita una significativa ampliación de las trayectorias de vida contingentes de los individuos. Ese movimiento hacia la contingencia permite a la vez el desarrollo de una concepción de la historia y la cultura humanas como ámbitos de gran variabilidad y creatividad, donde asistimos al surgimiento de lo cualitativamente nuevo. El capital sería, así, precondición de la conciencia de la alteridad social e histórica. Por otro lado, el vínculo social fundado en un principio mediador abstracto (el valor) se impone a la sociedad coartando estructuralmente las posibilidades de autodeterminación individual y colectiva, sometiendo a individuos y grupos a la lógica del capital como Sujeto social.

El movimiento por el que el capital se pone como Sujeto de la producción social, aplastando en su lógica automática las capacidades de autodeterminación de los sujetos, encierra a la vez las bases de una posibilidad emancipatoria que empero no puede realizar: la posibilidad del desarrollo multilateral de las capacidades humanas. Para comprender estas potencialidades liberadoras estudiaremos la contradicción entre riqueza y valor en el pensamiento marxista.

Riqueza y valor

En este apartado buscaremos mostrar que Marx formuló una concepción históricamente determinada de la riqueza social en la que se encierran varias de las notas centrales de su comprensión de la emancipación humana. Citamos a continuación un extenso fragmento del Tomo II de los cuadernos *Grundrisse*. Analizaremos el fragmento en detalle, articulándolo con otras partes de la exposición marxiana, para esclarecer lo que significa la "riqueza social".

> "Pero, in fact, si se despoja a la riqueza de su limitada forma burguesa, ¿qué es la riqueza sino la universalidad de las necesidades, capacidades, goces, fuerzas productivas, etc.,

> de los individuos, creada por el intercambio universal? ¿Qué, sino el desarrollo pleno del dominio humano sobre las fuerzas naturales, tanto sobre las de la así llamada naturaleza como sobre su propia naturaleza? ¿Qué, sino la elaboración absoluta de sus disposiciones creadoras sin otro presupuesto que el desarrollo histórico previo, que convierte en objetivo a esta plenitud total del desarrollo, es decir, al desarrollo de todas las fuerzas humanas en cuanto tales, no medidas con un patrón preestablecido? ¿Qué, sino una elaboración como resultado de la cual el hombre no se reproduce en su carácter determinado sino que produce su plenitud total, como resultado de la cual no busca permanecer como algo devenido sino que está en el movimiento absoluto del devenir? En la economía burguesa –y en la época de la producción que a ella corresponde– esta elaboración plena de lo interno aparece como vaciamiento pleno, esta objetivación universal, como enajenación total, y la destrucción de todos los objetivos unilaterales determinados, como sacrificio del objetivo propio frente a un objetivo completamente externo" (Marx, 1971: 447).

La cita reproducida es uno de esos escasos pasajes en los que Marx parece prefigurar cómo podría estructurarse una sociedad poscapitalista, ya que se refiere a la posibilidad de una riqueza "despojada de su limitada forma burguesa". Sabemos –sin embargo– que un ejercicio predictivo es ajeno a los propósitos y métodos de Marx, que se limitó en cambio a elucidar la dinámica interna y contradictoria del capitalismo, mostrando las posibilidades de transformación inscriptas en ella (y no imaginadas "utópicamente"). Por lo tanto, la cita no debe interpretarse como una anticipación utópica sino como una clarificación de las contradicciones de la dinámica histórica capitalista. Postone provee las bases para esta lectura: "La diferencia entre riqueza material y valor es central para la crítica marxiana del capitalismo" (Postone, 2006b: 266). En esta sección partimos del análisis de Postone pero pretendemos trascenderlo en algunos puntos, en la medida en que Marx otorga a la "riqueza" social una serie de notas significativas que exceden cualquier comprensión simple como mera acumulación de bienes.

La contradicción entre riqueza y valor, o entre la riqueza "en su limitada forma burguesa" y sus potencialidades liberadoras, desarrolladas por el capitalismo pero no realizables en su seno, tiene cuatro aspectos: 1) incremento del dominio humano de la naturaleza interna y externa; 2) elaboración absoluta de las disposiciones creadoras; 3) reproducción no de un carácter humano determinado,

sino de cierta "plenitud total"; 4) posibilidad de permanecer en el movimiento del devenir (y no en una forma devenida limitada). Estas determinaciones de la riqueza se vuelven comprensibles a partir de un análisis categorial que muestra que el capitalismo produce una mediación social abstracta, independiente de las determinaciones cualitativas de la producción y el consumo. El carácter de esta mediación depende, como vimos, de la naturaleza formal del valor de cambio. El capitalismo, al poner el valor abstracto como forma de mediación social, dinamiza los patrones de existencia humana, habilitando una renovada multiplicidad de necesidades y capacidades. Sin embargo, a la vez el capital subordina esas necesidades y capacidades múltiples, que él mismo crea, impostándoles un patrón abstracto dado por la propia forma de la riqueza como valor. La contradicción entre riqueza y valor, por lo tanto, se da entre el potencial multifacético y abierto de las capacidades y necesidades humanas y su conformación como valor que se autorreproduce o capital. Si el capitalismo subsume progresivamente los fines sociales "unilaterales determinados" (que estarían dados en las formas tradicionales de coexistencia) y habilita cierta elaboración de las disposiciones creadoras humanas; a la vez las somete de inmediato a su propio dominio abstracto y exterior.

En el capitalismo se desarrolla una multiplicidad de "géneros reales de trabajo" de modo tal que ninguno de ellos predomina sobre los demás. Si bien cada uno de esos trabajos crea riqueza material de un tipo determinado; su significado social en el capitalismo es general y abstracto: se trata de instancias diversas del trabajo creador de valor. El capital desarrolla también una dinámica con respecto a la riqueza material: al someterla a la universalidad del trabajo abstracto, multiplica y diversifica sus formas determinadas. La indiferencia del valor ante lo particular, ante las manifestaciones de riqueza peculiares, implica que éste puede apropiarse de cada vez más productos, necesidades y ámbitos de la vida humana. El valor, por su complexión abstracta, admite una diversidad radical de instanciaciones concretas, o produce una riqueza social no sólo en constante crecimiento cuantitativo, sino también en constante diversificación cualitativa.

La diversificación y especificación cualitativa de las necesidades humanas (y de las formas de riqueza concomitantes) ya fue presentada por Hegel como una característica de la dinámica del mercado en la *Filosofía del derecho*. En la sociedad civil las necesidades del particular llegan a ser moldeadas por el sistema social universal, en un movimiento infinito y autopropulsado. Ese dinamismo de-

sarrolla las capacidades multifacéticas del hombre, que se liberan de toda atadura a una inmediatez rígida. Sobre la base de la sociedad civil desplegada, el hombre "revela su universalidad, en primer lugar por la *multiplicación* de las necesidades y los medios para su satisfacción, y luego por la *descomposición* y *diferenciación* de las necesidades concretas en partes y aspectos singulares" (Hegel, 1975: 189, cursivas originales). Hegel enfatiza en este marco el poder "generador de cultura" de la sociedad civil que universaliza las necesidades y capacidades del individuo humano al tiempo que lo somete a la lógica autopropulsada y ciega del intercambio.

Como vimos arriba, bajo el capitalismo cada individuo produce no para su consumo inmediato, sino para proveer al consumo de otros. El capital socializa parcialmente la producción y el consumo, haciendo del individuo humano un ser cuyas necesidades y capacidades son producidas por el conjunto de la sociedad. El capital fabrica lentamente al "individuo social" que, lejos de toda autosuficiencia, tiene una existencia en extremo interdependiente. Empero, esa "socialización" capitalista de la existencia individual se realiza en forma fetichista, bajo el dominio del valor. Los individuos se vinculan entre sí primordialmente a través de un medio universal cuya dinámica global no pueden modificar colectivamente. La relación social capitalista manifiesta su carácter reificado en la forma de universalidad social que constituye. "La dependencia mutua y generalizada de los individuos recíprocamente independientes constituye su nexo social" (Marx, 1971: 84). Ese nexo social es fetichista porque se presenta a los particulares "como algo ajeno y con carácter de cosa" (Marx, 1971: 84). En la medida en que el valor estructura el vínculo entre individuos, la producción social pesa sobre los ellos "como una fatalidad" (Marx, 1971: 86) pues se les impone como dotada de una legalidad independiente. En suma, volviendo a nuestra larga cita original, la riqueza capitalista destruye las "formas unilaterales" de satisfacción, pero encierra todo el peso de la reificación de la totalidad social regida por el valor.

En resumen, vemos que Marx provee las bases de una comprensión cualitativa e históricamente determinada de la riqueza social. El capitalismo, desde la perspectiva de un análisis categorial, se basa estructuralmente en la contradicción entre la independencia de los individuos productores y el carácter socialmente reificado de la producción global. Esa contradicción se expresa también en las formas materiales de producción y, por ende, en la riqueza material capitalista. El capitalismo, en efecto, hace de las capacidades productivas humanas algo inmediatamente social (como objetivación maquínica

del *general intellect*). Al mismo tiempo, genera una diversificación cualitativa sin precedentes de las necesidades humanas (porque la producción para el intercambio permite una gran multiplicación de las clases de mercancías consumibles). La riqueza en el capitalismo supone, pues, la socialización y el enriquecimiento cualitativos de las pautas de producción y consumo de los individuos. Eso es la "riqueza social". Ésta, empero, no es por sí un vehículo de la emancipación, sino que está gobernada por y sometida a su forma como valor. Ello redunda en la extrema sumisión del trabajador en la producción maquínica, así como en el embotamiento del consumidor por la proliferación de necesidades impuestas por la lógica del capital y la venta de mercancías sometidas a las irracionalidades sistemáticas del mercado, como la obsolescencia planificada. La riqueza capitalista, sin embargo, al constituirse socialmente y posibilitar el desarrollo múltiplemente determinado de la existencia humana, encierra también las bases de la posible superación del capitalismo como forma de dominación universal abstracta.

Marxismo y movimientos sociales

Todo el desarrollo anterior permite sentar las bases de una lectura marxista de las potencialidades emancipadoras de los movimientos sociales en la modernidad. El capitalismo comprendido ampliamente como "lógica social" tiene implicancias para las maneras como los seres humanos se relacionan sistemáticamente entre sí y con la naturaleza, no definiéndose exclusivamente en términos de relaciones de explotación entre clases. La división en clases es uno de sus presupuestos históricos y lógicos, a la vez puesto una y otra vez por su despliegue y reproducción permanentes. Sin embargo, no es su determinación única. En efecto, el capitalismo adquiere su carácter y dinámica como totalidad al *constituir en nuevos términos el propio vínculo social*, reestructurando las relaciones entre lo universal y lo particular. Las formas en que los hombres se subjetivan y el peculiar modo como se relacionan entre sí y con la naturaleza son, entonces, forjados bajo sus parámetros sociales. De ahí que el capitalismo tiene un carácter histórico-estructural complejo no definible sólo en términos de lucha entre clases (aunque tampoco con prescindencia de las clases sociales, como veremos en el capítulo siguiente). La crítica de la sociedad burguesa, entonces, exige la crítica de las formas de mediación social que el capital acarrea en todos sus planos.

Una mirada marxista sobre las luchas en torno a la "subjetividad" (como en el citado trabajo de D´Emilio) será fértil en la medida en

que pueda tornarlas comprensibles a la luz de la dinámica relacional peculiar de la modernidad capitalista. Si el núcleo de la teoría marxista radica en el escrutinio crítico de la prelación omnicomprensiva de la lógica social capitalista, ese escrutinio permite dar cuenta (en niveles diferentes) tanto de la lucha de la clase trabajadora contra la explotación como las demás expresiones de antagonismo social que tienen su epicentro en la subjetividad, la autodeterminación individual y colectiva, etc.

El capitalismo produce un nexo social "abstracto", una forma de la mediación entre lo universal y lo particular donde a) tienden a perder preponderancia las formas tradicionales –directas, personales– de dependencia; b) se gesta una dependencia social generalizada y anónima en relación con las propias condiciones sociales alienadas (expresadas en el valor de cambio y secundariamente en el Estado moderno). Así, el capitalismo habilita la eclosión de lo particular (independencia personal, "derecho" a elegir la propia identidad y forma de vida con prescindencia de la tradición y los lazos directos con la familia o la autoridad). El capitalismo fomenta el *paso a la modernidad* como forma social tendencialmente no regulada por principios sustantivos tradicionales, sino por mecanismos formales de mediación (en los que las metas sustantivas de la vida quedan libradas a elecciones particulares). La crítica marxista de la economía política conduce, bajo esta lectura, a una teoría crítica de la modernidad y sus formas características de estructuración de la vida social.

La teoría crítica marxista recupera el potencial emancipador de la modernidad, pero lo sobrepuja. Vimos que la modernidad capitalista pretende desembarazarse de las ataduras a cualquier tradición o autoridad que regulen sustantivamente la existencia de los particulares, habilitando cierta conciencia de alteridad y cierto descentramiento de la relación con la propia formas de existencia. El potencial crítico de la modernidad radicaría en que fomenta la "puesta en contingencia" del propio lugar en el mundo (de la situación social, cultura, orientación sexual, profesión de cada particular). Sobre esa base, toda disputa política en nombre de lo particular o diferente emerge sobre el trasfondo normativo de la modernidad desarrollada y sus potencialidades contradictoriamente liberadoras. La emancipación de lo particular como algo que tiene derecho a autodeterminarse no es ajena a la dinámica social fundada por el capital y su régimen de trabajo abstracto. La experiencia vital de los individuos en la modernidad, con sus contradicciones desgarradoras y sus ciclos opresivos, con sus instancias de apertura multilateral, está montada sobre la lógica del capital. Que cada uno elija su manera

de vivir en forma personalmente "independiente" presupone lógica e históricamente que el lazo social sea garantizado por una mediación formal –el valor–.

Al mismo tiempo, la emancipación de toda finalidad unilateral para la existencia humana viene de la mano, en el capitalismo, de la imposición universal de una lógica formal-abstracta pero reificada, que exige la perpetua reproducción del capital. El valor, precisamente por su carácter formal, admite una pluralidad de instanciaciones concretas (se puede valorizar capital produciendo automóviles, medicinas, bombas, libros…). La propia articulación social es, en el capitalismo, gobernada por una lógica abstracta, que admite una multiplicidad de trayectorias de vida individuales independientes, pero todas sometidas al mismo sistema abstractamente uniforme de reproducción del valor. En otras palabras, sólo con el capitalismo emerge la idea de un "derecho" a una trayectoria de vida autodeterminada y "diferente", pero sometida a la norma coactiva de la monocorde reproducción de valor.

Si nuestra lectura es correcta, incluso aquellos movimientos que se amparan en formas de sociabilidad históricamente anteriores al desarrollo del capital (como ocurre con los pueblos originarios), cuando formulan sus reclamos por el reconocimiento de derechos y el cuidado de sus formas de vida tradicionales, *están apropiándose del nexo social moderno*. Las políticas en torno a la legitimidad de lo "diferente" como tal, incluidas las orientadas por la diferencia cultural, se formulan en articulación compleja con la lógica contradictoria del capital. Las culturas originarias, obviamente, preceden históricamente a la lógica del capital. Sin embargo, cuando esas culturas emergen políticamente y formulan reclamos o propuestas en torno al reconocimiento de sus *particularidades*, están asumiendo la lógica social de la modernidad, constituyéndose como movimientos sociales modernos, orientados por marcos normativos modernos ligados a la autodeterminación social. La emergencia política de los "sectores subalternos" no implica un rechazo de la modernidad, sino una apropiación del nexo social moderno por esos sectores. Las miradas nostálgico-reaccionarias, al igual que las perspectivas modernizadoras fundadas en narrativas historicistas, creen por igual que las culturas tradicionales son radicalmente "previas" a la modernidad, ajenas a su lógica social. Por el contrario, autores como Chakrabarty muestran que los sectores subalternos reclaman pertenecer "ya" a la modernidad, desquiciando la lógica evolutiva que los coloca como rémoras del pasado (Chakrabarty, 2000: 13). Toda vez que poblaciones o prácticas "tradiciona-

les" hacen eclosión en la arena pública y reclaman reconocimiento en nombre de la diferencia cultural, están asumiendo para sí el proyecto moderno, reclamándose como ya-modernos, en contra de las miradas modernizadoras tanto como de las perspectivas romántico-reaccionarias, que los relegan al ámbito de lo "premoderno". Los "nuevos" movimientos sociales, por lo tanto, abarcan tanto a las políticas centradas en identidades con una historia específicamente moderna (como la identidad gay estudiada por D´Emilio) como identidades de procedencia "premoderna", pero que pueden *apropiarse de las contradicciones estructurales de la lógica del capital para formular sus propios proyectos de vida social*.[2] El estudio marxista del nexo social en la modernidad, por lo tanto, permite dar cuenta de los movimientos que resisten al capital desde culturas originarias, eludiendo tanto la nostalgia romántica como el desprecio historicista.

Bajo la lectura de Marx que presentamos, la modernidad o el capitalismo se caracterizan por una dinámica social contradictoria que tiende permanentemente a la particularización de la existencia social (proliferación de diferencias, eliminación de toda meta unilateral concreta de la vida) y a la subordinación de todo lo particular a una identidad abstracta (gobernada por la acumulación de capital). Esto diferencia las formas de dominación social en el capitalismo (donde los hombres son "dominados por abstracciones", Marx, 1971: 92) de otras formas de dominación basadas en lazos de dependencia directa o personal. Este ciclo de contradicciones crecientes e insuperables se expresa de manera virulenta y ostensible en las crisis económicas, pero su lógica se vincula también con la aparición simultánea y contradictoria de fenómenos específicamente modernos en permanente tensión, como las políticas de la identidad o la subjetividad.

El marxismo, en este marco, puede presentarse como la conciencia crítica de la relación contradictoria y dinámica entre lo universal y particular en la modernidad capitalista. No se trata sólo de una teoría de la lucha de clases (aunque la lucha de clases es un aspec-

2 Chakrabarty llama "campesinas" o subalternas a "todas las relaciones y prácticas de vida aparentemente no modernas, rurales y no seculares" (Chakrabarty, 2000: 11). Se trata de todos aquellos grupos sociales (o incluso de prácticas, representaciones, formas de vida) que emergen en las periferias de la modernidad sin integrarse en ella completamente. En este capítulo sólo indicamos algunos planteos rudimentarios a partir de los cuales se podría abordar la relación entre subalternidad y crítica del capital. En términos globales, baste la indicación de que los sectores subalternos también "habitan" el nexo social moderno (aunque lo desquicien o interpelen) toda vez que formulan reclamos modernos en términos de reconocimiento de sus diferencias, sus identidades, etc.

to imprescindible de la teoría marxista) sino de una teoría de las formas antagónicas y fetichizadas del nexo social en la modernidad, que aspira a realizar las posibilidades liberadoras que el capitalismo encierra pero no puede concretar. El planteo de Marx incluye, pues, la apuesta a la liberación con respecto a las coacciones que la ley del valor impone en la dinámica social. El marxismo impugna la lógica ciega y autopropulsada del capital al tiempo que recupera las posibilidades liberadoras del proyecto moderno. La crítica marxista de la modernidad se diferencia tanto de la oposición reaccionaria –ideal irrealizable de retorno mítico a un mundo que nunca hubiera sido mellado por la expansión del capital– como de la legitimación de la lógica capitalista y su expansión global.

Releído en estos términos, el proyecto teórico y político de Marx se muestra relevante para los nuevos movimientos sociales de signo anticapitalista. Los movimientos sociales se caracterizan por la atención a aspectos de la lucha política que no desconocen, pero exceden la disputa contra la explotación de la fuerza de trabajo. Las agendas de estos movimientos se centran en disputas políticas ligadas a la autodeterminación individual y colectiva, en la identidad o en la subjetividad. Es común que estos diversos movimientos sean interpretados desde teorías pluralistas o posestructuralistas que desconocen (y a veces impugnan) la vigencia de la perspectiva de totalidad marxista. Ello responde a una lectura reduccionista del pensamiento de Marx que lo circunscribe exclusivamente a una teoría de la explotación o de la lucha de clases. Las visiones pluralistas, asimismo, responden a una concepción ideológica de la sociedad moderna como un todo enmarañado, puramente contingente y carente de centro, donde la lucha de clases contra el capital se yuxtapondría a una plétora de expresiones particulares y contingentes de conflicto social. Esa operación ideológica de yuxtaposición parece implicar que la crítica del capitalismo poco tiene que ver con las luchas modernas en torno a la subjetividad, la identidad y la autodeterminación individual y colectiva.

La lectura que acá presentamos intenta iluminar en sentido emancipador y anticapitalista la multiplicidad de luchas centradas en la subjetividad y la identidad que cobran notoria visibilidad en la modernidad. Esas luchas están imbricadas contradictoria y estructuralmente con la dinámica del capital. Por un lado, la eclosión de los movimientos sociales modernos es posible sobre la base de la difusión del trabajo asalariado y la conformación del nexo social formal-abstracto del capitalismo. Por otro lado, la demanda de autodeterminación individual y colectiva de esos movimientos debe

ser recuperada como parte integral y central de todo proyecto que pretenda trascender el carácter fetichista de la sociedad del capital. En efecto, la aspiración a la autonomía individual y social conduce tanto a la impugnación de los mecanismos ciegos del capital como a la recuperación del vigor emancipador de las manifestaciones centradas en la subjetividad, la identidad y la particularidad.

La complexión global del proyecto anticapitalista de Marx apunta simultáneamente a la abolición de las relaciones de explotación entre clases y a la superación de las compulsiones sociales impuestas por la dinámica abstracta y ciega del capital. La imbricación estructural entre ambos planos de disputa puede revelarse sobre la base de la crítica del capital comprendida como crítica integral de las formas de sociabilidad de la modernidad. Esa crítica no aspira a la simple destrucción del proyecto moderno, sino a su transformación intrínseca, lo que a su vez nos exige recuperar e incluso profundizar y radicalizar todas las tendencias de la modernidad a la independencia personal y la vindicación de los derechos de lo particular y diferente. El proyecto marxista de emancipación del capital apunta a producir *otra* modernidad, liberada de los mecanismos compulsivos de la acumulación capitalista, pero en ningún caso implica un abandono de algunos trazos centrales del proyecto moderno, como la autonomía de individuos y colectividades, el fomento de la independencia personal y la valoración de una multiplicidad abierta de trayectorias de vida. Todos esos trazos liberadores del proyecto moderno, que se ven desdibujados por el fetichismo del capital y la explotación de clase, sólo pueden ser realizados en toda su radicalidad y extensión trascendiendo las formas sociales vigentes más allá de la dominación del capital, hacia un nuevo proyecto de sociabilidad liberado de las constricciones estructurales impuestas a la acción humana por la ley del valor.

Capítulo 7

Los sentidos de la lucha de clases

Dedicamos este libro fundamentalmente a estudiar la crítica marxista del capital. Intentamos ofrecer una formulación contemporánea del pensamiento inspirado Marx y despejar algunas discusiones sobre el significado de categorías como *sujeto* o *totalidad* en la lógica del capital. También intentamos mostrar que el marxismo no es exclusivamente una teoría de la lucha de clases, sino una teoría de las formas del nexo social en la modernidad, que ilumina desde una perspectiva de totalidad los diferentes aspectos objetivos y subjetivos de las sociedades contemporáneas. Comprender el pensamiento de Marx de esta manera permite ofrecer una mirada marxista sobre los movimientos sociales contemporáneos, cuyas luchas no siempre se centran en la explotación sino que abarcan diferentes campos de disputa en torno a la identidad y la subjetividad. Vimos que Marx ilumina críticamente las formas del nexo social en el capitalismo que habilitan la proliferación de lo particular y lo diferente pero que simultáneamente lo aplastan bajo la lógica recursiva del valor que se automedia. Los nuevos movimientos sociales pueden interpretarse como ligados al contradictorio proyecto de la modernidad. En el centro de ese proyecto está la obturada búsqueda de la autonomía individual y colectiva y por lo tanto la disputa contra las formas sociales que coartan innecesariamente las capacidades de la sociedad y los individuos para autodeterminarse. La propia modernidad, empero, no puede realizar el proyecto de constituirse en una sociedad autodeterminada sin a la vez criticarse a sí misma radicalmente. En efecto, la autonomía de las

personas, constituida bajo el régimen de trabajo asalariado libre, es obturada estructuralmente por las constricciones de la lógica del capital, lo que la deforma y subsume en una dialéctica negativa de totalización y particularización. La crítica marxista se centra, pues, en las potencialidades liberadoras que el proyecto moderno encierra pero no puede realizar. Esas limitaciones estructurales son impuestas por el movimiento autorreproductivo, ciego e incontrolable de la lógica del capital, que a su vez conlleva una serie de formas contradictorias del vínculo social, desgarrado por el dualismo entre lo universal y lo particular.

La teoría de Marx muestra cómo, en la sociedad capitalista, se produce un movimiento simultáneo y dual de particularización y totalización. La cara totalizante del capital radica en la necesidad ciega con que impone su lógica de auto-reproducción, poniéndose a sí mismo una y otra vez como Sujeto del proceso histórico y machacando las posibilidades de autodeterminación colectiva de la sociedad y de los particulares. A la vez, ese ciclo recursivo gobernado por el capital habilita la proliferación de las diferencias en la medida en que el trabajo abstracto que vertebra el nexo social prescinde crecientemente de las determinaciones particulares. En la sociedad del trabajo abstracto la dominación social no está atada a una forma cualitativamente determinada de existencia humana. No se funda en lazos personales de dependencia directa ni se realiza mediante la impostación de una serie de métodos de producción o hábitos de consumo tradicionales. En cambio, la dominación del capital se presenta como "dominación mediante abstracciones": el capital puede realizarse subsumiendo, asimilando e incluso generando una multiplicidad indeterminada de hábitos de consumo e incluso elecciones de vida individuales. De ese modo la dominación capitalista se concreta mediante la igualdad y la libertad de los particulares, "liberados" de la dependencia personal e incluso de los lazos tradicionales y enfrentados a la posibilidad de elegir "contingentemente" el sentido de su propia vida, pero a la vez sometidos a la coacción estructural y anónima de la lógica económica.

El proyecto emancipatorio marxista, en esta relectura, no apunta a elevar al ser humano a Sujeto de la totalidad social, sino que pretende emancipar a los hombres de las coacciones que impone la dinámica social del capital como Sujeto global. La posibilidad del control colectivo de la producción iría de la mano, entonces, de una radicalización y transfiguración de la aspiración moderna a la autonomía individual y colectiva, que subvierta y supere la libertad deformada y trunca de la sociedad del trabajo abstracto. Esa trans-

formación aspiraría a realizar la multilateralidad de las capacidades humanas que la modernidad capitalista habilita parcialmente y a la vez trunca en la lógica automoviente del capital.

Esta relectura de Marx guarda especial relación con la emergencia de nuevos movimientos sociales anticapitalistas cuya política excede (aunque no por eso excluye) la lucha de los trabajadores asalariados contra la explotación. Estos nuevos movimientos pueden desplegar una política emancipadora en la medida en que sus impulsos hacia la autonomía social e individual pueden enriquecer, complejizar y profundizar el proyecto de la superación histórica del capitalismo. Por un lado, la mutación capitalista del vínculo social aparece como precondición para las políticas centradas en la subjetividad o en el reconocimiento de identidades históricamente subalternizadas. Al mismo tiempo, esas políticas pueden coadyuvar a la gestación del proyecto marxista de realización de las potencialidades liberadoras que la sociedad moderna encierra pero no puede desplegar. El proyecto histórico y político de abolición de las constricciones estructurales del capital, por lo tanto, pretende profundizar, radicalizary superarlas aspiraciones a la autodeterminación individual y colectiva del proyecto moderno más allá de su forma social capitalista.

Los análisis precedentes, en resumen, apuntan a mostrar la radical importancia de la crítica marxista del capital para la comprensión teórica (y eventual superación práctica) de las aporías en las que ha caído históricamente la modernidad capitalista. Comprender el capitalismo a partir de las mutaciones en el vínculo social permite iluminar desde una perspectiva marxista no economicista la totalidad de los aspectos subjetivos y objetivos de la sociedad moderna. Ahora bien, el estudio de los cambios en el vínculo social en la modernidad no agota las tareas de reconstrucción de la perspectiva marxista. Intentaremos mostrar que la crítica categorial del capital no niega la importancia de la lucha de clases en la dinámica social sino que complejiza y complementa el análisis de clase. La teoría crítica de la modernidad no puede prescindir del estudio y cuestionamiento de la dominación de clase, fenómeno que, como veremos, está ligado estructuralmente a las mutaciones del nexo social en el capitalismo.

Con este capítulo pretendemos señalar preliminarmente el sentido en el que podrían acometerse algunas problemáticas que este libro deja pendientes, sin aspirar a agotar las discusiones o siquiera dibujar del todo los contornos por los que debería encarárselas. En otras palabras, este capítulo no es más que un mínimo aporte para comenzar a encarar la relación entre la crítica categorial del capital y el análisis marxista de la lucha de clases.

¿Sujeto-objeto idéntico de la historia?

La lectura de Marx que presentamos en los capítulos precedentes no parte del "punto de vista del trabajo" como fundamento de la crítica del capital. Si la teoría de Marx está dirigida a la sociedad como totalidad, ese punto de vista totalista no se formula inmediatamente desde la posición de clase del proletariado, *al menos* según los lineamientos de la concepción lukácsiana en el capítulo "La cosificación y la conciencia del proletariado" de *Historia y conciencia de clase*. Nuestra argumentación precedente se opone a la identificación del proletariado con un supuesto sujeto-objeto idéntico de la historia; *pero no por eso lleva a descartar toda política obrera ni a decretar la "muerte del proletariado"*. En otras palabras, el debate marxista que proponemos nos exige cuestionar algunos elementos subrepticiamente "idealistas" en el pensamiento de Lukács, ligados a la postulación del proletariado como sujeto histórico global. Empero, esa impugnación no conduce forzosamente al contrasentido de un marxismo ajeno a la lucha de clases.

La crítica lukácsiana del capital gira en torno a la noción de *alienación*. En el seno de la sociedad capitalista, las formas de la vida en común aparecen como atemporales y ajenas a la praxis, esto es, como "leyes objetivas" no afectadas por la acción humana. La sociedad produce la apariencia –necesaria bajo estas condiciones– de una exterioridad, de un conjunto de determinaciones de la vida humana, sin embargo inmodificables por los hombres y, por lo tanto, ajenas para ellos. En virtud de este desgarramiento, la sociedad se sustrae a la coincidencia consigo misma. La manera como los hombres se relacionan entre sí bajo el capitalismo implica que, para todos y cada uno, las relaciones sociales se dan siempre como exteriores con respecto a sus acciones cotidianas, como relaciones gobernadas por una regularidad ciega e inapelable. La fisonomía de conjunto de la vida social se separa, así, de los sujetos mismos, oponiéndoseles como algo ajeno.

¿Cómo se produce esa apariencia de exterioridad? En primer término, las relaciones de producción capitalistas separan a los productores inmediatos de su trabajo *por mor* de la propiedad privada de los medios de producción. La clase propietaria, los capitalistas, controlan los medios de producción y, por lo tanto, el proceso de trabajo en cada unidad productiva. Los miembros de la clase trabajadora se ven impedidos de decidir sobre las formas y condiciones de su actividad, que se separa de ellos mismos y asume una realidad autónoma. En segundo término, incluso haciendo abstracción de la división en clases, la producción capitalista se organiza en

forma atomizada, sin dirección en común ni sentido de la totalidad. Cada uno, aun si es propietario, puede controlar sólo una porción del proceso de producción, mientras que la vida del conjunto, de la que también participa, se le enfrenta como ajena. La existencia social común, entonces, se sustrae a las decisiones de los sujetos. Los productores aislados sólo pueden decidir sobre el modo como trabajan en unas condiciones sociales dadas que devienen, para ellos, inalterables. Esas condiciones son efecto del conjunto de la producción social, que, por no estar organizada colectivamente, se aliena con respecto a quienes la sostienen. De este modo, la actividad humana se separa de sí misma. La cosificación es, por lo tanto, el movimiento de la escisión de la praxis humana, que, en virtud del modo (capitalista) como está organizada, llega a independizarse de sus sujetos.

La cosificación como estructura fundamental de la sociabilidad bajo el modo de producción capitalista tiene una serie de implicancias epistemológicas. La conciencia alienada ve a la vida social como objetividad ajena al sujeto y, correlativamente, al sujeto como interioridad pura al margen del proceso histórico. Esta escisión de la conciencia en un sujeto recluido en su interior y una vida en común que le es ajena y hostil tiene, por tanto, sus raíces históricas en la cosificación de las relaciones de producción. La vida social aparece para cada uno como algo hostil o indiferente, como una objetividad muerta e inapropiable, precisamente porque la producción social está escindida en sí o se organiza a espaldas de los sujetos. La cosificación es, pues, una apariencia "necesariamente producida por el capitalismo" (Lukács, 1985: 51) en tanto éste es *objetivamente* alienante, porque en su seno se desarrolla la actividad productiva con indiferencia a las posibilidades y necesidades de los productores inmediatos; lo que hace de la vida social algo de hecho separado de los individuos que producen. Así puede comprenderse cómo la estructura de las relaciones de producción capitalistas conlleva la separación del sujeto y el objeto del conocimiento: la sociedad, en el mundo de la cosificación, se da como un conjunto de leyes objetivas pseudonaturales independientes de la actividad humana. El sujeto se ve, pues, reducido a la propia interioridad, en tanto la vida social se le opone tajantemente como una objetividad inapropiable y ajena.

La ortodoxia marxista, sostiene Lukács, se define en términos metodológicos. Consiste en la asunción del punto de vista de la totalidad en la explicación de los hechos sociales. La expresión "punto de vista de la totalidad" no se refiere a un conocimiento exhaustivo de

los detalles de la vida social, sino a la unidad del sujeto y el objeto del conocimiento y la acción. La conciencia alienada, repetimos, ve la sociedad como un conjunto de leyes parciales y pseudonaturales, independientes entre sí, separadas de las acciones humanas y dadas, por lo tanto, como inamovibles para los hombres. Para la dialéctica materialista, en cambio, la humanidad puede llegar a ser Sujeto en la medida en que logre apropiarse de su vida social y controlarla, con lo que ésta no se le enfrente ya como ajena. La dialéctica materialista presenta una forma de explicación de los fenómenos sociales basada en la transformación histórica de la estructura social total, en lugar de una articulada por la correlación de variables observables cuantitativas. En la totalidad social referida por la teoría marxista los elementos integrados no permanecen inalterados en el juego de sus relaciones recíprocas, sino que la naturaleza intrínseca de cada uno se determina por su referencia al todo. Así, el marxismo recupera la posibilidad de transformación radical de la realidad social, superando el "fatalismo" de las leyes económicas objetivas. Puesto que tales leyes son la manifestación observable de una estructura profunda de la vida social, entonces los hombres cuyas relaciones configuran esa estructura pueden apropiarse colectivamente de ella para transformarla.

Desde la consideración dialéctica, las "leyes" de la sociedad y la economía se revelan como transformables por la acción humana y por lo tanto propiamente histórico-sociales en lugar denaturales. El sujeto del pensamiento dialéctico, por lo tanto, debe ser un sujeto capaz de transformar la estructura social misma y tomarla para sí. Ese sujeto de la totalidad, cuya praxis sustenta a la teoría marxista, es el proletariado revolucionario. El proletariado es sujeto y a la vez objeto del proceso histórico, en tanto su praxis lo habilita para subvertir efectivamente la estructura social, desbaratando la condición fetichista de las instituciones capitalistas, lo que le permite contemplarse a sí mismo como sustancia de la totalidad social. Sólo en el seno de la sociedad capitalista, con la organización del proletariado como clase, surge el sujeto que es capaz de pensar la sociedad desde el punto de vista de la totalidad, reconociéndose a sí mismo en ella. Sólo el proletariado organizado puede (siempre según Lukács) perforar, en su práctica política, la estructura social. La burguesía, aún como clase dominante, es incapaz de superar la enajenación porque sus condiciones objetivas fuerzan a sus miembros a operar como productores aislados, sometidos a las incontrolables leyes del mercado, que cada uno puede a lo sumo aprovechar, pero nunca transformar. Sólo el proletariado, en tanto se organiza colectivamente, puede comenzar

a controlar el conjunto de la producción social, deshaciendo así la enajenación de las leyes económicas cosificadas. Luego, sólo desde el punto de vista de esa clase es posible considerar la sociedad en forma concreta, horadando el aparecer alienado, mistificado y pseudonatural de las relaciones sociales. Sólo el proletariado puede desarrollar su conciencia de clase como conciencia de la totalidad, porque desde la perspectiva de su acción política es posible desgarrar la enajenación real de las relaciones sociales. La teoría marxista, entonces, es la autoconciencia de la praxis del proletariado. De hecho, "el marxismo es función del despliegue y de la descomposición de la sociedad capitalista" (Lukács, 1985: 133).

A raíz de lo anterior, la teoría marxista, que sostiene que las formaciones ideológicas son funciones de las relaciones sociales, debe aplicarse a sí misma, pensarse también como un elemento del proceso social. Y las verdades de la teoría marxista están sujetas a sus condiciones materiales: "Son verdades dentro de un determinado orden social, y valen incondicionalmente como tales, pero sólo como tales. Eso no excluye la aparición de sociedades en las cuales, a consecuencia de la naturaleza de su estructura, rijan otras categorías, otras conexiones de la verdad" (Lukács, 1985: 133). Su inmanencia histórica no impugna la validez radical de la dialéctica marxista. El sujeto de esa teoría, el proletariado, se identifica con la totalidad objetiva, por lo que puede conocerla sin fisuras, aunque sólo dentro de los límites de esa totalidad objetiva misma, en sus condiciones históricas. El supuesto de la unidad de sujeto y objeto de conocimiento es, entonces, la praxis, o mejor, cierta praxis histórica concreta. El proletariado organizado, en su acción colectiva, puede penetrar el velo de la enajenación, apropiarse de hecho de las relaciones sociales y llegar a contemplarlas como un producto de la práctica humana.

La unidad de sujeto y objeto del conocimiento supondría la totalización dialéctica de la realidad social por su sujeto histórico. Los miembros de la sociedad, para alcanzar tal totalización, deberían llegar a reconocerse como productores de todas las determinaciones de su existencia, reduciendo a su actividad autogenerante todo lo que aparezca como exterior. Por lo tanto, deben tomar para sí el control de su actividad social y productiva, y llegar a decidir a decidir sobre ella allí donde ésta, bajo las relaciones de producción capitalistas, se sustrae a ellos y se les enfrenta como ajena. En otros términos: *la unidad de sujeto y objeto del conocimiento supone que el hombre pueda penetrar en el interior de las cosas hasta reconocerse a sí mismo en ellas como su productor*. La sociedad, desde esa pers-

pectiva, llega a ser el ámbito de despliegue de la *absoluta* potencia humana. Agregamos, alejándonos de la terminología de Lukács: el sujeto-objeto idéntico de la historia es *autónomo*, en tanto ha reducido a sí, a sus principios y sus fuerzas, toda su existencia social.

Para Lukács el sujeto de conocimiento debe pensarse como inserto en el proceso histórico concreto, constituido en las relaciones inmanentes a éste, y no como un espectador desinteresado de la realidad. Sólo de esta forma se supera la alienación teórica (correlato de la alienación real) que considera a las relaciones sociales como formas cristalizadas ajenas a la acción humana histórica y al hombre como individuo aislado de esas relaciones sociales. Esa superación teórica supone también la superación práctica de la alienación que es ejercida en el seno de la sociedad burguesa por el proletariado en lucha. El sujeto de la teoría marxista, el proletariado, se identifica con la totalidad objetiva, por lo que puede conocerla globalmente en sus condiciones históricas. El supuesto de la unidad de sujeto y objeto de conocimiento es, entonces, la acción histórica concreta de la "clase universal". El proletariado organizado, en su acción colectiva, puede penetrar el velo de la enajenación en tanto esa acción le permite apropiarse de hecho de las relaciones sociales y llegar a contemplarlas como un producto de la acción humana. La idea lukácsiana de unidad de sujeto y objeto está ligada a un concepto afirmativo de la totalidad. Para Lukács esa unidad presupone al proletariado como sujeto-objeto idéntico de la historia.

Algunas observaciones críticas: el triple límite del sujeto

La perspectiva categorial marxista desplegada en los capítulos previos no sería posible sin las fundamentales investigaciones de Lukács sobre la cosificación de la conciencia como fundamento estructural de la sociedad capitalista. Debemos a la lectura de Lukács la ampliación del horizonte teórico y práctico del marxismo hacia la articulación de la crítica del capital con la crítica de las formas del vínculo social, la conciencia y la subjetividad propias de la modernidad. Sin el antecedente de los seminales ensayos de *Historia y conciencia de clase*, el proyecto de la crítica marxista de la modernidad sería imposible. Sin embargo, nuestra relectura de Marx supone, al mismo tiempo, una impugnación de los lastres idealistas en el pensamiento de Lukács, que ligan sus elaboraciones sobre el proletariado y la emancipación humana a las formas de dominación social propias de la sociedad capitalista.

En el prólogo a *Historia y conciencia de clase* escrito en 1967, más de cuarenta años después de la primera aparición de los textos que

componen el libro, Lukács emprende una importante autocrítica, en parte bajo la presión del totalitarismo soviético. A pesar de las tristemente forzadas condiciones de esa publicación, creemos que permite pensar algunos problemas. Allí Lukács señala el reduccionismo excesivo con que abordaba, en su obra de juventud, la idea de unidad de sujeto y objeto del conocimiento y la acción. Recapitulemos lo explicado arriba: tal unidad supone, como perspectiva de la totalidad, la reconducción de toda objetividad a su sustrato social. Esto significa: la sociedad es una expresión de la absoluta potencia de sus sujetos, que se producen a sí mismos a través de ella. En tanto esos sujetos no pueden, empero, identificarse con su sociabilidad, apropiarse de ella, reconducirla a sí mismos, la producción social está alienada. La desalienación, correlativa a la aparición del proletariado, la superación de las relaciones de producción capitalistas y la construcción del comunismo supone, por ende, la reducción al sujeto humano de toda objetividad persistente en la sociedad, la constitución del hombre en algo como un sujeto absoluto de su propia actividad y su elevación a una totalidad autoproductiva. En otros términos: la desalienación, la unidad de sujeto y objeto, implica la apropiación por los hombres de su producción social. Para dejar de contemplar las determinaciones de su existencia en común como algo ajeno y abstracto, los seres humanos deben llegar a comprender en la acción que *producen* su vida y que ésta, por lo tanto, les corresponde como su *propiedad*. Frente a este planteo, esbozaremos tres líneas críticas que nos llevan a pensar una dialéctica materialista que ya no conciba al hombre como un productor total o un sujeto absoluto de su propia praxis. Estas críticas suponen la elaboración de una dialéctica negativa como única forma genuina de dialéctica materialista. Desde este punto de vista, son tres las dimensiones de la realidad que, creemos, no pueden reducirse a la idea de un sujeto humano autoproductor: la naturaleza, el otro hombre y la herencia de la historia.

Podemos desplegar, en relación con el planteo de Lukács, una batería crítica similar a la montada en la discusión de Horkheimer en el capítulo 4. Allí vimos que el programa de creciente reducción de la objetividad al sujeto (en "Teoría tradicional y teoría crítica") conduce a dificultades a la hora de lidiar con el carácter *insuprimiblemente* no-idéntico de la naturaleza. Vimos que la necesidad de aceptar la no-identidad entre sujeto y objeto como una determinación irreductible de la existencia humana fuerza a Horkheimer a pasar a la formulación más compleja de *Crítica de la razón instrumental*. Podemos reponer ese argumento en relación con

Lukács. Encontraremos ahora tres "límites del sujeto" inasimilables a la idea de un sujeto-objeto idéntico de la historia.

Empecemos analizando el problema de la naturaleza. Todo *Historia y conciencia de clase* está empapado de cierta preponderancia de lo social frente a lo natural, preponderancia que llega al reduccionismo. Este reduccionismo en la actitud frente a la naturaleza fuerza a Lukács a oscilar entre dos posiciones que resultan inaceptables desde una perspectiva materialista. Por un lado, parece desconocer la naturaleza como realidad relativamente independiente de la praxis cultural, recudiéndola a una mera "categoría social" y por ende comprendiéndola como sólo un momento, un subproducto, del autodesarrollo de lo humano. Si el sujeto puede llegar a apropiarse por completo de las condiciones de su producción (y ese es el supuesto de la unidad de sujeto y objeto), la naturaleza no podría ya enfrentársele como algo exterior y meramente dado, sino que debería también someterse a la potencia absoluta de la producción humana. La lógica interna de las relaciones sociales no tendría, entonces, ningún límite. La naturaleza sería un subproducto de la actividad humana lo que lleva evidentemente a un espiritualismo filosófico. Para evitar este reduccionismo de la naturaleza con respecto a la sociedad, en el marco del planteo de Lukács, puede separárselas tajantemente, forzando un dualismo metodológico. En el prólogo de 1967, el mismo Lukács señala que en su juventud entendía al marxismo "exclusivamente como una doctrina de la sociedad, como filosofía social, ignorando o rechazando la actitud que contiene respecto de la naturaleza" (Lukács, 1985: 14). En el capítulo sobre la ortodoxia marxista, en una nota al pie, Lukács explicita este dualismo: "Esta limitación del método a la realidad histórico-social es muy importante (...) Las determinaciones decisivas de la dialéctica (...) no se dan en el conocimiento de la naturaleza" (Lukács, 1985: 49). La naturaleza aquí es vista como un objeto exterior a la praxis humana e independiente de ella, porque los hombres no la producen, como sí producen a la sociedad. La unidad dialéctica de sujeto y objeto, entonces, sólo es válida para la sociedad, porque sólo en la sociedad el hombre puede apropiarse de la objetividad hasta considerarse su productor. La naturaleza, entonces, debe permanecer alienada, exterior a la praxis, como una objetividad muerta e inapelable.

Tenemos, entonces, dos posiciones reduccionistas: o bien la naturaleza es un mero producto de la actividad humana y la sociedad se autoproduce absolutamente, sin límites ni fisuras, porque lo produce todo; o bien naturaleza y sociedad son dos polos tajantemente

separados, para los que rigen categorías epistemológicas y conexiones ontológicas absolutamente diversas, de modo que el método dialéctico que supone la unidad de sujeto y objeto es válido para la sociedad, en tanto el método científico clásico que supone la separación de sujeto y objeto es válido para la naturaleza. Estas dos posiciones reduccionistas conducen a una absolutización de lo social, que otorga al hombre una posición de dominio sin miramientos sobre la naturaleza, al tiempo que instituye la abstracción de una sociedad que se crea a sí misma sin ninguna limitación exterior (ya porque crea en sí misma a la naturaleza, ya porque se crea al margen de toda naturaleza). Una sociedad que se produjera a sí misma sin límite exterior alguno no tendría necesidad del trabajo, cuyo concepto es capital en toda teoría marxista, como mediación de cultura y naturaleza. Si *Historia y conciencia de clase* se fija tanto en las relaciones entre las personas y su propia producción como en la alienación de esa producción en condiciones capitalistas, su dificultad fundamental radica en que no ve a la naturaleza como un polo dialéctico irreductible e inapropiable para la producción humana (que está mediatizado pero permanece no-idéntico). Creemos que uno de los problemas centrales del marxismo tiene que ver no con cómo los hombres se crean a sí mismos en la historia, sino con cómo crean su historia al transformar la naturaleza. La mediación de cultura y naturaleza, el trabajo humano, es el concepto central de la teoría marxista, y Lukács lo desconoce, haciendo de la sociedad una entidad autárquica.

Este reduccionismo es, además, exigido por el modo en el que Lukács entiende la unidad dialéctica de sujeto y objeto. Para él, el sujeto se acerca a la realidad no como a algo exterior o dado, sino como a algo que al fin y al cabo él mismo ha producido y que, por lo tanto, puede aprehender desde el interior. El punto de vista de la totalidad como unidad de sujeto y objeto lleva, pues, a un totalismo de lo humano. Esta elevación del sujeto a propietario absoluto de su existencia, en última instancia, conduce al odio contra toda naturaleza heterogénea. Ver como "alienación" toda apariencia exterior a la producción social es pretender el control absoluto sobre las propias condiciones de existencia, o sea, excluir toda injerencia de lo diferente natural en ellas, justificando su ilimitada depredación violenta. El marxismo no puede, frente al problema de la naturaleza, repetir simplemente la idea hegeliana, que empapa toda la obra juvenil de Lukács, del sujeto absoluto, que produce por sí mismo su propio objeto. La naturaleza es el primer *límite del sujeto*, el primer límite a la apropiación total de la realidad por la praxis

humana. Frente a la naturaleza, y so pena de caer en un espiritualismo absoluto, debemos reconocer cierta ineluctable *pasividad* humana. Los hombres no la crean, ni se crean a sí mismos a sus espaldas, sino que la transforman, y en el proceso de transformarla se crean a sí mismos. Así, media en toda praxis cultural un elemento de exterioridad o de diferencia irreductible que "destotaliza" la dialéctica. Sólo al reconocer este elemento exterior el marxismo puede abandonar la búsqueda de un dominio absoluto del sujeto humano sobre el mundo, y sólo entonces llega a ser una filosofía verdaderamente materialista, esto es, contraria al subjetivismo hiperbolizado.

Pasemos, ahora, al segundo *límite*. La existencia con otros implica la imposibilidad de una propiedad total sobre la vida. El otro hombre, en tanto tal, es aquél que no podemos reducir a nosotros mismos, que niega la estrechez de nuestra autonomía y nos impone el trato con lo inabordable. A menos que postulemos una armonía preestablecida de las particularidades, negando la conflictividad inherente a la vida social y, por ende, aplastando la diferencia en ella, debemos reconocer que es imposible que el sujeto se reconozca plenamente en su praxis cultural-productiva. Semejante autonomía plena no sería sino el aplastamiento de los particulares por una ajena fuerza falsamente aglutinante. Y no otra cosa subyace a la idea de unidad de sujeto y objeto que Lukács postula como término del devenir histórico: la completa reapropiación de la sociedad por sus sujetos, la unidad transparente de cada uno con su práctica vital y con la de los demás. Tal unidad, creemos, es imposible en tanto el ser humano, para entrar en la cultura, sacrifica toda plenitud propia de la inmediatez natural, para vivir en el plano del límite y el reconocimiento del otro como un sujeto independiente. A menos que cada uno se identifique sin fisuras con el otro, la plena apropiación de la vida colectiva le es imposible. Pero, en segundo término, aspirar a esa unidad es indeseable, en tanto llevaría a una carrera de violencia contra todo lo heterogéneo en la sociedad, lo que, lejos de superar la alienación, la restauraría sobre nuevas bases. El marxismo tiene que asumir, frente a la pretensión (nuevamente heredada de Hegel) de un sujeto absoluto que se impone por sobre toda particularidad, la irremediable finitud del sujeto. Esta finitud impone el reconocimiento del otro como irreductible a toda potencia autogenerante y la aceptación del conflicto como algo necesario e incluso deseable en la vida en común. Aceptar la alteridad o conflictividad no nos permite ya aspirar a construir un sujeto-objeto idéntico de la historia. Para asumir este *segundo límite* del sujeto, el marxismo

debe pensar un concepto de la desalienación ya no ligado a la total apropiación de la vida social. El marxismo debe ser capaz de sostener la crítica a la cosificación de las relaciones sociales imperante, pero sin asociar su superación a la reducción de toda exterioridad o diferencia social a la identidad de un sujeto-objeto total. Sólo entonces la elaboración de un proyecto emancipatorio puede dejar de reproducir el aplastamiento al que se opone.

En tercer lugar, ningún materialista puede olvidar que cada vez que los hombres emprenden la acción histórica lo hacen en las condiciones objetivas que les ha legado el pasado. Para adquirir unidad plena con su práctica vital, la sociedad debería poder desembarazarse de toda herencia del pasado. Cualquier legado que los hombres aprovechen o padezcan, si no lo han producido ellos mismos o no lo re-inventan cada vez, es un límite a las posibilidades de apropiación total que la época les da. Si los hombres fueran a producir plenamente su vida, deberían inventar cada vez todos los medios de su existencia. Lo legado por el pasado debería, entonces, o bien abandonarse, con lo que no habría lugar para la acumulación de experiencia; o bien reinventarse plenamente, con lo que cada generación debería recrear por sí misma lo que de hecho le es legado o impuesto por sus predecesoras. Vivir en la plena coincidencia con las propias prácticas equivale a pretender absorber, o sea ya olvidar, ya reinventar desde cero cada vez, cualquier institución, práctica o creación que el pasado nos legue y en la que no podamos reconocernos. Esa pretensión, claro está, es imposible, puesto que no hay cultura sino a condición de hacerse cargo, cada vez, de unas circunstancias "no elegidas", que trazan los límites de toda nueva producción social, al tiempo que la hacen posible. Que los hombres vivan en condiciones legadas por el pasado hace a la dinámica de toda existencia social posible y no constituye una fuente de dominación social en el capitalismo. La cultura, por lo tanto, siempre se produce sobre la base de un legado histórico parcialmente opaco, que no es producido transparentemente por un sujeto que se afirme en el presente. El legado histórico es algo que se impone a cada generación y que cada generación asume forzosamente para inventar lo nuevo sobre esa base, y esto es válido tanto para la sociedad burguesa como para la sociedad comunista que es preciso construir. La historia misma, la herencia de la historia es, por lo tanto, el *tercer límite* del sujeto.[1]

1 Esta discusión tiene validez únicamente en relación con la formulación "juvenil" de Lukács en *Historia y conciencia de clase*, particularmente en el capítulo de la cosificación. No podría aplicarse al Lukács de la *Ontología* (Lukács, 2004), preocupado por la articulación entre teleología y causalidad. Al diferenciar (y articular) el

Hay, por lo tanto, tres ámbitos de objetividad en los que la autonomía del sujeto se encuentra con sus límites: la naturaleza, el otro y las condiciones históricas heredadas. Intentar, frente a esos límites, "ensanchar" progresivamente la autonomía no soluciona nada: el límite persistirá al infinito, pues está cada vez presente en la actividad que intente expulsarlo, porque no hay producción humana sin una relación necesaria con la naturaleza, el otro y la historia, que a su vez no se dejan absorber por esa producción. Además, la sola pretensión de acabar con esos límites lleva a una carrera imperialista del ser humano contra la realidad exterior que acaba en la depredación despiadada de la naturaleza, la persecución misantrópica del diferente y el olvido frenético del pasado. Ello basta para que el concepto de desalienación como apropiación de la objetividad exterior por parte del sujeto, deba ser abandonado. El marxismo necesita, para ser consecuente con sus propios presupuestos teóricos y propósitos políticos, abandonar la búsqueda de la unidad final del sujeto con su praxis, sacándose de encima de una vez y para siempre el lastre idealista del sujeto absoluto. No podemos seguir pensando la emancipación política en términos de una caracterización demasiado ingenua de la autonomía, como ausencia del otro o como reducción de la vida social a la autoposición de un Sujeto global. Eso sería desconocer el elemento, inevitable pero además *deseable*, de coexistencia con lo heterogéneo que atraviesa toda nuestra experiencia. La emancipación no consiste, creemos, en que cada uno se reconozca prístinamente en su actividad productiva, de modo de eliminar de ella toda injerencia foránea, venida de lo incontrolable y lo diferente; se trata, por el contrario, de instituir nuevas formas de sociabilidad donde la relación con lo otro y con las limitaciones que impone a nuestra mismidad puedan llegar a darse de otro modo.

Las consideraciones de arriba intentan mostrar que, desde una perspectiva marxista, *no puede haber un Sujeto de la totalidad plenamente realizado y reconciliado*. Aun liberados de la cosificación capitalista, los sujetos padecerían inexorablemente una serie de "alienaciones" más profundas, que atraviesan ontológicamente a

trabajo como fundamento del ser social y los niveles del ser natural, Lukács ofrece otra vía para resolver el problema de la naturaleza de su obra precedente. Privilegiamos el tratamiento de *Historia y conciencia de clase* porque nos permite clarificar el contrapunto entre una concepción afirmativa y una concepción negativa de la totalidad social. El objetivo de estas páginas es discutir con la concepción afirmativa de la totalidad que postula la realización final de un sujeto-objeto idéntico de la historia como meta emancipadora. Quedará pendiente, de momento, una evaluación más precisa del posible diálogo entre la crítica de la totalidad social y los importantes desarrollos de la *Ontología del ser social*.

cualquier proyecto histórico. Estas alienaciones "ontológicas" o inevitables radican en lo inexcusable del encuentro con la alteridad: la alteridad de la naturaleza, de la historia y del otro ser humano; encuentro que obtura de antemano cualquier programa de totalización dialéctica bajo un sujeto-objeto idéntico de la historia.

Sumemos, finalmente, una cuarta observación crítica al planteo de Lukács, ahora sobre bases más históricas que "ontológicas". En capítulos previos intentamos mostrar que hay una relación interna entre la constitución del capital en Sujeto social y el carácter reificado del vínculo social en la modernidad. La reificación responde a la elevación del capital a Sujeto de la totalidad, Sujeto que se "auto-pone" o auto-media estructuralmente, gobernando su propio desarrollo en forma independiente de las voluntades de los particulares. El capitalismo, entonces, no es exclusivamente un régimen de fragmentación social o de escisión del sujeto y el objeto. Simultáneamente y en un nivel estructural fundamental, la dinámica del capital es *totalizante*. Esto significa que la reificación capitalista se monta sobre el ciclo autopropulsado de un Sujeto global y omniabarcador, que precisamente obtura antes que posibilita la autodeterminación individual y colectiva. El capital como Sujeto, asimismo, no logra jamás una reconciliación plena de lo universal y lo particular sino que, al reproducir la totalidad, repone una y otra vez sus antagonismos inherentes. La dialéctica del capital es una *dialéctica negativa*: en cada movimiento de totalización amplifica sus antagonismos sin llegar jamás a la reconciliación plena. El capital que se autopone como Sujeto de la totalidad lo hace, a la vez, proliferando desgarramientos particularistas. A diferencia del mítico sujeto-objeto idéntico de Lukács, el capital como sujeto automoviente no logra nunca una totalidad realizada plenamente sino que regenera y amplifica en cada ciclo sus propios antagonismos internos.

De lo anterior se sigue que Lukács confunde peligrosamente las categorías de la dominación y la emancipación social al postular el proletariado como sujeto-objeto idéntico de la historia. La categoría marxista de *totalidad* es *crítica* por oposición a *afirmativa*: la totalidad no es un ideal por realizar, sino la estructura autocontradictoria de la dominación vigente. Absolutizar al proletariado como sujeto-objeto global de la historia es seguir pensando la propuesta emancipadora de Marx en los términos y condiciones de la dominación autopropulsada y autodesgarrada del capital. Es preciso, por lo tanto, cuestionar decididamente la comprensión del proletariado como Sujeto global en el fundamento de la teoría marxista. La apelación a un sujeto-objeto idéntico de la historia como agente de

la emancipación humana debe abandonarse. La lectura de Marx que presentamos se diferencia de la absolutización del proletariado como garante histórico del punto de vista de la totalidad. Con todo, como veremos enseguida, de la impugnación del proletariado como sujeto-objeto idéntico de la historia no se sigue la impugnación de toda política proletaria para la emancipación del capital.

El rol del proletariado en la nueva lectura de Marx

Ampliando las consideraciones de arriba podemos afirmar que la emancipación con respecto al capital exige la simultánea *liberación con respecto a las formas de trabajo proletarias*. La crítica marxista no apunta a la "realización del proletariado", sino a su abolición histórica, en la medida en que la existencia del proletariado como clase está ligada estructuralmente a la auto-reproducción del capital. Como dice Postone: "La contradicción del capitalismo presentada en los *Grundrisse* no es entre el trabajo proletario y el capitalismo, sino entre el trabajo proletario –esto es, la estructura existente del trabajo– y la posibilidad de otro modo de producción" (Postone, 2006a: 83). Eso significa que "no hay un *continuum* lineal entre las demandas y concepciones de la históricamente autoconstituida y autoafirmada clase obrera y las necesidades, demandas y concepciones que apuntan más allá del capitalismo" (Postone, 2006a: 83). La crítica del capital, por lo tanto, va de la mano de la crítica del trabajo proletario y no se deriva sencillamente de las demandas inmediatas de la clase trabajadora. Esto *no significa que el proletariado no cumpla ningún rol histórico en la posible superación del capitalismo*; significa simplemente que la relación entre la política de la clase trabajadora y la crítica del capital no es inmediata. En especial, estas consideraciones permiten comprender cómo el capital puede desplegar mecanismos de integración social y política de la clase trabajadora. El costado conservador de la "identidad afirmativa" de la clase obrera puede comprenderse a la luz de los Estados de bienestar y otros procesos de subordinación social desplegados a lo largo del siglo XX, bajo los cuales la clase es conducida a una política colectiva que "afirma" su propia posición en la estructura social en lugar de combatir esa estructura de conjunto, lo que lleva a la vez a la conciliación con la reproducción del capital.

Si el proyecto Lukácsiano de la realización del proletariado como sujeto-objeto idéntico de la historia debe abandonarse, sin embargo eso no significa que la política de la clase trabajadora no guarde ninguna relación con la crítica reformulada del capital. En efecto, debe descartarse una articulación lineal entre la crítica del

capital y la defensa de los intereses inmediatos de la clase obrera (como se evidencia en la creación de formas de compromiso entre esos intereses y la reproducción del capital). No obstante, es posible y necesario repensar la lucha de clases en relación con estas nuevas investigaciones sobre la crítica del capital. Singularmente, encontramos aportes importantes para este ejercicio en algunas contribuciones de *Historia y conciencia de clase*, en particular en el artículo "Conciencia de clase". En este ensayo Lukács estudia las "dificultades de la conciencia de clase" y destaca que la emancipación del proletariado con respecto al capitalismo no se sigue directamente de la afirmación de sus intereses constituidos. El proletariado sólo puede organizarse como clase revolucionaria en la medida en que niega sus intereses más empíricos, trascendiéndose a sí mismo:

> "Las clases que en anteriores sociedades se vieron llamadas al dominio y, por lo tanto, fueron capaces de realizar revoluciones victoriosas, se encontraron subjetivamente ante una tarea mucho más fácil (…). Les bastó con imponer sus intereses *inmediatos* mediante la fuerza de que disponían. Pero el proletariado se encuentra en la historia con una tarea de *transformación consciente* de la sociedad, tiene que producirse en su conciencia de clase la contradicción dialéctica entre el interés inmediato y la meta última" (Lukács, 1985: 117; cursivas originales).

Asegurar meramente sus intereses inmediatos lleva al proletariado por la senda de la integración al capitalismo, esto es, la disputa por *mejorar las condiciones bajo las que se garantizan la reproducción de la dominación capitalista y el trabajo proletario*¸ pero en ningún caso conduce directamente a discutir la *forma de trabajo* que está en la base de la lógica social del capital. El proletariado puede constituirse como clase revolucionaria a condición de comprender la contradicción dialéctica entre sus intereses inmediatos e históricos. Estos últimos no responden a su realización como sujeto de la historia, sino a su posible auto-abolición:

> "*El proletariado se realiza a sí mismo al suprimirse y superarse, al combatir hasta el final su lucha de clase y producir así la sociedad sin clases.* La lucha por esa sociedad, mera fase de la cual es incluso la dictadura del proletariado, no es sólo una lucha con el enemigo externo, con la burguesía, sino también y al mismo tiempo una lucha del proletariado *consigo mismo*" (Lukács, 1985: 126-127, cursivas originales).

En el pensamiento juvenil de Lukács se anudan dos visiones que podemos separar a los fines de nuestra reconstrucción teórica marxista. Por un lado, la postulación del proletariado como sujeto-objeto idéntico de la historia no sólo arrastra los resabios idealistas de la pretensión de realizar a la humanidad como Sujeto de la totalidad social; sino que intenta pensar las formas sociales de la emancipación humana reproduciendo las categorías lógicas de la dominación social (la totalidad y su Sujeto). Contra esta visión, hemos sostenido que la emancipación del capitalismo supone la abolición y no la realización de la totalidad social. Al mismo tiempo, Lukács pone de relieve el carácter *negativo* de las metas últimas del proletariado. Si bien no debería hipostatizarse antidialécticamente esta diferencia, no hay un vínculo directo entre la *identidad constituida* del proletariado y la negación histórica del capitalismo. Por el contrario, afirmar la condición proletaria ata a la clase a la reproducción del capital, como puede verse en las formas de "conciencia de clase" economicista que se focalizan en el reaseguro y la defensa histórica de la condición obrera y no en su abolición. La condición inmediata y la identidad afirmativa de la clase obrera se presentan, por lo tanto, como un terreno de disputa abierto en el que las corrientes que apuntan a la negación histórica del capital y su lógica reificada combaten con las que buscan simplemente afirmar los intereses inmediatos de la clase explotada. En esa disputa, el destino histórico de la clase se dirime en los sentidos políticos que adquiere en cada caso la lucha reivindicativa:

> "El interés particular y momentáneo (…), interés que no puede nunca ignorarse si se quiere evitar que la lucha de clases del proletariado recaiga en el estadio más primitivo de la utopía, puede tener, en efecto, dos funciones: la de ser un paso en el sentido que lleva a la meta o la de encubrir ésta. La decisión acerca de cuál de las dos funciones desempeñará *depende exclusivamente de la consciencia de clase del proletariado y no de la victoria o el fracaso de cada batalla aislada*" (Lukács, 1985: 119, cursivas originales).

Si estas advertencias de Lukács sobre los peligros de la "lucha puramente económica de los sindicatos" tenían sentido hacia 1920, hoy, después de la experiencia de los Estados de bienestar (y su posterior fracaso histórico) deberíamos prestarles redoblada atención. Un análisis como el que presentamos, en suma, no debe comprenderse como una diatriba marxista contra la lucha de clases o como el intento por desplegar una crítica del capital completamente

ajena al problema de la explotación. En cambio, debería pensarse como un intento por repensar radicalmente las categorías de la crítica de Marx de cara a una reevaluación del papel histórico de la división de la sociedad en clases y sus implicancias para una política anticapitalista. Esa reevaluación nos enseña: 1) que deberíamos abandonar la pretensión de realizar un Sujeto de la totalidad social encarnado en la clase trabajadora; 2) que no hay una relación directa entre los intereses inmediatos de los trabajadores y la abolición del capital; 3) que la crítica del capital guarda una relación íntima con la posibilidad de la autonegación del proletariado. Para desplegar esta última tesis, atenderemos al vínculo entre el nexo social capitalista y la constitución de la clase trabajadora.

Lógica del capital y dominación de clase

A lo largo de este libro estudiamos cómo Marx formula una crítica históricamente autorreflexiva de la modernidad que excede (pero no excluye) el análisis de la explotación y la dominación de clase. En verdad, ambos planos de la crítica marxista (la dinámica del capital como totalidad y la división de la sociedad en clases) no pueden disociarse en la realidad, aunque analíticamente hayamos privilegiado el estudio del capital y su dinámica autopropulsada. Vimos que la teoría crítica de la modernidad se refiere al carácter reificado y contradictorio de las formas del vínculo social en el capitalismo. Esas formas reificadas del vínculo social deben comprenderse simultáneamente como relaciones de dominación de clase. El capitalismo, como vimos, supone la subordinación de los vínculos sociales directos (dominación personal, pertenencia del individuo a una comunidad) a nuevos lazos de dominación "abstractos" donde las compulsiones objetivas y anónimas de la ley del valor oprimen a los hombres. Esos nuevos lazos "abstractos", empero, no son indiferentes a la división de la sociedad en clases. No existe propiamente una lógica del capital que preexista a la división de la sociedad en clases sino que ambas (lógica del capital como sujeto que se autopone y dominación de clase) están relacionadas íntima e intrínsecamente.

Para Marx, como vimos en el capítulo 1, la sociedad capitalista tiene una relación dual con el rol social del individuo: lo emancipa cada vez más de los lazos comunitarios o tradicionales que pudieran ligarlo en forma personal o directa con otros; pero a la vez lo somete cada vez más a la lógica ciega y anónima del capital. En las formas no capitalistas de producción, según Marx, el individuo se vería sometido a lazos de dependencia directa con la comunidad o con una autoridad

personal. "[Su comportamiento] está igualmente mediado a través de la existencia natural, en mayor o menor grado desarrollada históricamente y modificada, del individuo como miembro de una comunidad" (Marx, 1971: 445). Las formas no capitalistas de la sociedad suponen, pues, un vínculo inmediato del individuo con la comunidad.

Con el surgimiento del capitalismo, en cambio, tenderían a imponerse relaciones sociales basadas en lazos abstractos, anónimos e impersonales, ajenos a las relaciones directas de subyugación personal o de pertenencia comunitaria. La gestación de este nexo social impersonal, a la vez, no es ajena a una nueva forma de la división de la sociedad en clases. El individuo libre de la sociedad moderna no puede gestarse sino sobre la base de los procesos de desposesión que generan a la vez al *trabajador doblemente libre*, liberado de lazos de tipo personal pero también separado de los medios de producción. "El comportamiento del trabajo (…) con las condiciones objetivas del trabajo presentes como capital, presupone un proceso histórico de disolución de las formas en que el trabajo es propietario" (Marx, 1971: 458). La "disolución" de la unidad original entre los trabajadores y sus condiciones de trabajo hace posible la emergencia del capital y del trabajo libre, al tiempo que constituye el nexo social capitalista. En otras palabras, el pasaje histórico a la sociedad del capital es imposible sin el desarrollo de una capa social de trabajadores libres y desposeídos "cuya única propiedad es su capacidad de trabajo y la posibilidad de intercambiarlo" (Marx, 1971: 464).

La génesis del capitalismo implica, pues, *la disolución o subordinación de las formas comunitarias del nexo social* que ligan al trabajador-propietario tanto a los medios de producción como a la entidad colectiva. Ese proceso es simultáneo a la gestación de una nueva forma de dominación de clase posibilitada por la constante presencia de una masa de desposeídos, liberados de relaciones personales de dependencia pero también separados de los medios de producción, que se les enfrentan ahora como capital. Las precondiciones históricas para el surgimiento del capitalismo como nexo social son las mismas que generan una clase de *desposeídos forzados a vender su fuerza de trabajo*. La reproducción de esa masa de proletarios es indispensable para que la dinámica capitalista permanezca en pie. La lógica del capital, por lo tanto, no se realiza sin las precondiciones históricas de los procesos de desposesión. El movimiento contradictorio del capital como nexo social abstracto se gesta históricamente imbricado con la existencia de una masiva clase de proletarios, separados de los medios de producción y forzados a vender su fuerza de trabajo en el mercado. La proletarización

de amplias franjas de la población y el desarrollo de las formas de existencia objetivas y subjetivas de la modernidad (habitadas por la contradicción entre totalización y particularización) no pueden separarse sino que se trata de dos aspectos diferenciados de un mismo proceso histórico.

Al mismo tiempo, las formas de dominación desplegadas por la autorreproducción compulsiva del capital (basadas en una lógica impersonal sostenida por individuos formalmente iguales) no son independientes de la dominación de clase de la burguesía. Por el contrario, estructuran la forma específica, característica, de dominación de esa clase. Si en el capitalismo los hombres son dominados por su propio lazo social abstracto, que prima por sobre las formas de dominación directa o personal, esta "dominación abstracta" no es ajena a la división de la sociedad en clases *sino que configura el modo específico como se estructura la dominación de clase de la burguesía*. La dominación de la clase capitalista, en efecto, se garantiza mediante la separación entre la coerción política y la explotación económica. La clase capitalista se constituye en clase dominante, renunciando simultáneamente al ejercicio directo y personal de la coacción sobre otras clases. La igualdad formal entre explotadores y explotados configura la forma específica como la clase propietaria garantiza su gobierno en el capitalismo. La dominación de clase basada en compulsiones anónimas es co-constitutiva de la lógica del capital que se autovaloriza, se despliega junto a ella y no es meramente epifenoménica. La crítica del capital como lógica reificada que se auto-reproduce y el cuestionamiento de las formas de dominación y explotación "encubiertas" por los universales abstractos modernos, por lo tanto, no pueden separarse.

La dominación de clase en el capitalismo se caracteriza por prescindir de la subyugación personal directa porque se basa en la separación entre lo económico y lo político. La clase capitalista posee la peculiaridad de que no domina socialmente a través de formas inmediatamente políticas: no es la conducción directa del aparato de Estado lo que la constituye en clase opresora, sino el hecho "puramente económico" del monopolio sobre los medios de producción. La separación entre lo político y lo económico y la subsecuente "renuncia" al control directo de los medios de violencia es un rasgo específico del imperio de la burguesía. La dominación de clase en el capitalismo no es, por lo tanto, la subyugación inmediata de un "grupo" social *dado* sobre otro: es un fenómeno estructural ligado a los complejos fenómenos objetivos y subjetivos de la modernidad. Al mutar la forma del vínculo social hacia la creciente

prescindencia de relaciones directas de dependencia o comunidad se transforma también la forma de dominación de clase, que aparece ahora configurada a través de la igualdad formal y amparada en los mecanismos anónimos y ciegos de la dominación por la lógica social. La clase burguesa no aparece como un grupo social inmediatamente jerarquizado por sobre el proletariado, dotado de privilegios en el gobierno del aparato de Estado o gozando de un derecho diferenciado. En cambio, la burguesía domina socialmente a través de mecanismos abstractos e impersonales compatibles con principios de igualdad jurídica universal. La vigencia de coacciones estructurales universales, la dominación de clase de la burguesía y la reproducción de masas de desposeídos son momentos recíprocamente dependientes de la estructura social capitalista.

Marx estudia de qué manera la sociedad capitalista produce una trama de formas contradictorias del vínculo social, que encierran una serie de posibilidades emancipatorias que, sin embargo, esta misma sociedad no puede realizar. Este procedimiento lo lleva a desplegar una crítica recíproca entre los ideales de la sociedad burguesa y su concreción histórica. Horkheimer se apropió de este procedimiento crítico condensándolo en una fórmula de gran claridad: "Por un lado [la filosofía] mide a la sociedad precisamente con la vara de las ideas que ésta reconoce (…) por otro lado sabe que tales ideas reflejan la mácula de la realidad" (2002:147). Esto permite a Marx dejar en evidencia la "tontería de aquellos socialistas" que "procuran demostrar que el socialismo es la realización de las ideas de la sociedad *burguesa*" (Marx, 1971: 187). Por el contrario, Marx sostiene que "el sistema monetario [capitalista], es en todos los hechos el sistema de la igualdad y la libertad" (Marx, 1971: 187). La sociedad del capital realiza efectivamente la igualdad y la libertad formales de todos los individuos, sólo que ambas están montadas sobre la dominación de clase y sometidas a la autoreproducción compulsiva de un Sujeto social reificado. La dominación de clase capitalista se realiza por los mecanismos impersonales y "extrapolíticos" de la compulsión económica, en articulación indisociable con la lógica ciega del capital. Eso significa que es enteramente compatible con la igualdad jurídica de los miembros de diferentes clases sociales. En la medida en que no es el control directo del aparato de Estado sino la lógica objetiva y anónima de las relaciones económicas la que garantiza la dominación de clase, ésta puede realizarse a través de la igualdad jurídica entre los individuos socialmente desiguales. De la misma manera, en la medida en que no es la coerción directa sino la compulsión de la lógica anónima del mercado la que

fuerza a los desposeídos a someterse a explotación, la dominación de clase de la burguesía es enteramente compatible con la libertad jurídica del trabajador (es, incluso, su precondición histórica y lógica). La libertad y la igualdad formales de los individuos, pues, posibilitan la dialéctica de totalización y particularización propia del capital, estudiada en capítulos previos. Al mismo tiempo, ambas son parte constitutiva de las formas asumidas por la dominación de clase de la burguesía, dominación paradójicamente sostenida sobre la igualdad y la libertad de dominadores y dominados.

No hay, por todo lo anterior, una dualidad entre "lógica del capital" y "dominación de clase": las dos se conectan íntimamente, siempre y cuando no se comprenda la dominación de la burguesía en términos de preponderancia de un grupo social *dado empíricamente*, sino como una articulación *estructural* de la sociedad capitalista. La vinculación íntima entre la modernidad capitalista y la dominación de clase radica en que no hay constitución del nexo social "abstracto" del capitalismo sin la violencia de los procesos de desposesión que garantizan la disponibilidad social de los trabajadores libres y posibilitan el imperio de la clase propietaria y explotadora. Las formas de dominación y explotación específicamente capitalistas, por lo tanto, son indisociables estructuralmente de las mutaciones del vínculo social en la modernidad.

Nuestro argumento guarda relación con el planteado por el *Open Marxism*, especialmente por Werner Bonefeld (2004, 2013), por lo que dedicaremos algunas líneas a clarificar la discusión con este autor. Bonefeld entiende que la "acumulación originaria" es constitutiva del capital como relación social en la medida en que éste reproduce y perpetúa la separación entre el trabajo y los medios de producción (Bonefeld, 2013: 37-60). En la base del capitalismo no habría, entonces, una "estructura" fija donde el capital sea "sujeto automático", sino que el dinamismo de la sociedad burguesa estaría dado por la lucha de clases entendida como lucha contra la separación entre el trabajo y los medios de producción (y, por ende, como lucha contra la constitución del capital). Si bien el argumento de Bonefeld es relevante y significativo, prosigue atado subrepticiamente al horizonte del trabajo como sujeto-objeto idéntico de la historia. En efecto, Bonefeld concibe al capital como trabajo alienado: "La actividad crítica práctica del trabajo se da *en contra de sí misma como ella misma*, en la forma del mundo fetichizado del capitalismo" (2013: 105). El marxismo abierto hace colapsar las determinaciones objetivas de la lógica social en la dinámica de una subjetividad originaria "alienada de sí". La abolición del capital, en este

horizonte, es una variante más del "retorno del sujeto a sí mismo" mediante la superación de su extrañamiento bajo ciertas condiciones sociales. Si la relación de capital deriva "de la alienación del trabajo respecto de sí mismo" (Bonefeld, 2013: 108), entonces la emancipación equivaldría al retorno del trabajo a sí mismo, es decir, a la realización del trabajo como sujeto absoluto, dotado de un dinamismo autoproductor pleno.

El argumento de Bonefeld es importante porque explicita la vinculación histórica y lógica entre dominación de clase y dinámica capitalista. La generación y regeneración de una masa de proletarios, de trabajadores libres y desposeídos, es precondición del nexo social "abstracto" del capitalismo. Sin embargo, la lógica del argumento de Bonefeld sigue respondiendo a la postulación mítica de un sujeto de la totalidad que se realizaría en la superación de toda "alienación" objetivada. Si bien es cierto que no debe asumirse una oposición estática o reificada entre agencia y estructura (ni entre lucha de clases y lógica del capital), empero, hacer colapsar toda lógica estructural en una expresión "alienada" de la acción del trabajo como sujeto conduce solamente a una reformulación sofisticada de la postulación idealista del proletariado como sujeto-objeto idéntico de la historia. La reificación del vínculo social en el capitalismo supone la implantación histórica del trabajo proletario, pero eso no implica que el capital sea conceptualmente "trabajo alienado de sí".

Por otra parte, es innecesario aceptar la crítica de Bonefeld según la cual considerar al capital como Sujeto lleva al quietismo. El autor equipara la crítica categorial del capital (el desentrañamiento de sus estructuras reificadas) con las miradas "cientificistas" de la economía política que se limitan a constatar las regularidades en el seno de lo dado: "La economía política conceptualizó las formas constituidas y así no plantea la pregunta de por qué el *trabajo* existe en el modo de trabajo asalariado" (Bonefeld, 2013: 105). Comprender el capital como "sujeto automático" sería contemplarlo acríticamente en su forma reificada. Sin embargo, la crítica del capital desplegada en los análisis previos no se limita a constatar la dinámica capitalista como una totalidad inapelable. En cambio, hemos intentado mostrar el carácter *estructuralmente autocontradictorio* de esa dinámica, que hace imposible cualquier construcción del capital como una totalidad cerrada sobre sí misma, plenamente solvente e inmodificable. Los desgarramientos internos del capital hacen *posible* (no necesaria, ni siquiera probable) la lucha contra él. A la vez, la desposesión y proletarización masivas de la población aparecen como precondiciones históricas y lógicas (en esto Bonefeld está en

lo cierto) de la acumulación capitalista. Su error radica en que identifica la crítica del capital con la crítica basada en la autoactividad del trabajo como sujeto originario. Bonefeld arrastra, en suma, una serie de supuestos antropocéntricos y "sujetocéntricos" ligados a la afirmación del trabajo, que condicionan su reconstrucción de la crítica marxista. Estos supuestos lo fuerzan postular implícitamente la idea mítica del retorno del trabajo alienado a sí mismo más allá de toda objetivación. Si el argumento de los capítulos previos es correcto, tal identificación es espuria: no sólo puede desplegarse la crítica del capital sin postular un sujeto de la totalidad, sino que esa postulación es una variante de la propia ideología del capital.

El análisis categorial, en suma, puede incorporar la perspectiva de clase a la comprensión de la lógica capitalista, atendiendo a los dos momentos de un mismo proceso, pero como instancias no reductibles al esquema de un sujeto global que se objetivaría-alienaría para luego reencontrarse a sí mismo. La emancipación del capital, posibilitada por el carácter autocontradictorio de su propia lógica reificada, no aspira al final "llegar a sí" del trabajo como sujeto de la totalidad. Se trata, en cambio, de abolir simultáneamente la división de la sociedad en clases y las constricciones estructurales que el nexo social reificado en el capitalismo impone a la autodeterminación humana. Con todo, el proyecto emancipatorio marxista no necesita postular la autorrealización del trabajo como Sujeto social global.

Conclusiones: lucha de clases y nuevos movimientos sociales

A lo largo de este libro hicimos varias menciones a la relación entre la crítica categorial del capital y la política de los nuevos movimientos sociales centrados en la identidad o la subjetividad. Mostramos que estos movimientos pueden desplegar grandes potencialidades anticapitalistas en la medida en que operan en una relación compleja con las mutaciones del vínculo social en la modernidad. Por un lado, el nexo social "abstracto" del capital posibilita la emergencia de nuevos movimientos sociales porque habilita (aunque también obtura) el proyecto de la autonomía colectiva e individual. Las relaciones sociales basadas en el trabajo abstracto tienden a poner como contingentes las diversas formas de existencia y construcción de identidad que los individuos o las colectividades pueden proyectar, haciendo posible el despliegue de iniciativas políticas centradas en el reconocimiento de una multiplicidad de identidades y opciones de vida individuales o colectivas. Los reclamos de estos nuevos movimientos sociales, a la vez, apuntan a la ampliación de los márgenes de autodeterminación social e individual, al reconocimiento

de la diferencia y a la exploración de las capacidades de multilateralidad humana. Ello implica que su política puede apuntar más allá del capital si se reconoce que éste constriñe sistemáticamente las posibilidades de autodeterminación social al imponerle los límites de su lógica automática y ciega. Los nuevos movimientos sociales, en suma, están ligados estructuralmente a las contradicciones internas de la dinámica social de la modernidad y por lo tanto encierran una serie de vigorosas potencialidades emancipatorias que es indispensable articular para la formulación de cualquier proyecto emancipatorio anticapitalista consistente.

Por otra parte, en este capítulo intentamos mostrar que la lectura categorial de Marx en modo alguno excluye la importancia de la lucha de la clase trabajadora. Por un lado, nuestra lectura exige un serio ajuste de cuentas con el planteo de Lukács en *Historia y conciencia de clase*. Como vimos, la identificación del proletariado como sujeto-objeto idéntico de la historia no sólo arrastra algunas mistificaciones idealistas, sino que confunde peligrosamente los conceptos de la emancipación humana y los de la crítica del capital. Empero, las reflexiones de Lukács sobre las dificultades de la conciencia de clase son de vital importancia. No hay una relación lineal entre la defensa de los intereses inmediatos de la clase trabajadora históricamente autoconstituida y autoafirmada y la superación del capitalismo. La política revolucionaria del proletariado no supone refrendar su posición inmediata en la sociedad sino negarla y superarla. La posibilidad de una política proletaria que articule la tensión entre intereses inmediatos (capitalistas) y aspiraciones históricas (revolucionarias) de la clase trabajadora, por lo tanto, continúa siendo de central importancia para la crítica (teórica y práctica) del capital.

En esta reformulación, la lucha emancipatoria de la clase trabajadora es fundamentalmente la lucha contra la desposesión capitalista que separa a los productores inmediatos de los medios de producción. Sólo que esa lucha no aspira a volver a las formas "premodernas" de dependencia personal directa, sino a construir una modernidad alternativa que supere los antagonismos estructurales del capitalismo y realice las posibilidades de multilateralidad humana que este modo de producción habilita y obtura a la vez. Todas las transformaciones objetivas y subjetivas de la modernidad se montan en la difusión de un nexo social fundado en abstracciones y coacciones impersonales. La génesis de ese nexo social, a la vez, es imposible sin la creación y reproducción de una masa de trabajadores desposeídos de los medios de producción. Si la política reformista (o

integracionista) de la clase trabajadora busca asegurar la posición de los desposeídos en la sociedad burguesa (mejorar las condiciones de su explotación, etc.); la política emancipatoria apunta a eliminar las condiciones que se garantizan la desposesión (aun cuando no hay una oposición simple entre ambas políticas). Esta lectura permite, al mismo tiempo, ampliar el concepto de *lucha de clases* hasta incluir todos los movimientos que resisten la desposesión económica.[2] La lucha contra la desposesión incluye a movimientos sociales contrarios a la mercantilización y privatización de nuevas esferas de la vida (como la famosa "guerra del agua" boliviana).

Las comunidades originarias, podemos agregar, también protagonizan la lucha contra la proletarización de sectores campesinos o subalternos. Bajo este análisis, las luchas de los sectores subalternos contra la proletarización compulsiva (se trate de compulsión directa o mediada por mecanismos económicos) no tienen necesariamente un carácter "reaccionario" ni necesariamente constituyen una defensa romántica de lo "premoderno". Se trata en cambio de luchas con potencialidades anticapitalistas, insertas en el nexo social contradictorio de la modernidad. Su resistencia contra la desposesión puede ligarse al proyecto marxista y comunista de una sociedad autodeterminada. La lucha contra la desposesión compulsiva constituye un punto de convergencia posible entre los sectores subalternos y la clase trabajadora de aspiraciones emancipatorias. La lucha de clases en sentido anticapitalista es, al fin, lucha contra la desposesión de los productores inmediatos, desposesión que posibilita el nexo social moderno en su totalidad.

Finalmente, vimos que no hay una separación real entre la dominación de clase de la burguesía y los mecanismos abstractos de la lógica del capital. La clase capitalista ejerce su dominación a través de la igualdad jurídica y la separación entre lo político y lo económico. Por lo tanto, la mutación del nexo social en la modernidad, que subordina crecientemente las relaciones de dependencia directa a favor de una dinámica social anónima sostenida entre individuos formalmente libres e iguales; no es una mutación ajena a la lucha de clases sino que se imbrica estructuralmente con la dominación de clase en el capitalismo. La clase capitalista domina como tal a través de la renuncia a la subordinación personal de otros grupos sociales. En consonancia con la lógica ciega y anónima del capital, la dominación de clase de la burguesía excluye el control directo del aparato de Estado;

2 Allende el ya citado Bonefeld, son importantes los aportes de David Harvey (2004) en torno a la *acumulación por desposesión* en el capitalismo contemporáneo.

pero se monta sobre los históricos procesos de desposesión que garantizan la disponibilidad de una masa de proletarios forzados a vender su fuerza de trabajo en el mercado.

El análisis que presentamos intenta, finalmente, renovar la discusión entre las variantes economicistas o reduccionistas del marxismo y las concepciones posmodernas que desdibujan toda comprensión de la lógica social. Intentamos ofrecer una lectura de Marx capaz de comprender la política de los nuevos movimientos sociales desde el punto de vista de la lógica del capital. La comprensión de la peculiar dinámica social de la modernidad ilumina las potencialidades emancipatorias de los nuevos movimientos sociales que aportan a transformar y realizar del proyecto moderno de la autodeterminación social e individual, proyecto que la propia sociedad capitalista no puede desplegar plenamente sin superarse a sí misma. Esto permite discutir con las corrientes posmodernas que afirman que la emergencia de una multiplicidad de identidades y subjetividades en lucha niega la existencia de una contradicción social fundamental. Al mismo tiempo, este planteo busca superar el reduccionismo economicista de los marxismos que menosprecian la importancia de los nuevos movimientos sociales y propugnan la reducción de la crítica del capital a la crítica de la explotación de clase, subordinando en el análisis cualquier otra manifestación de la dinámica social moderna.

La visión pluralista o posmoderna de una multiplicidad de luchas no centradas en una contradicción fundamental conduce probablemente al abandono de todo horizonte emancipatorio para la acción y a la ampliación de derechos democráticos en el marco del capitalismo como aspiración máxima de una política de izquierdas. Contra esta visión, mostramos que la sociedad moderna está organizada en sentido de totalidad, que posee una contradicción estructural (entre su forma actual y las potencialidades liberadoras que encierra pero no puede realizar), que la "multiplicidad" de políticas de la identidad o la subjetividad de los nuevos movimientos sociales inhiere en esa contradicción estructural; que las contradicciones de la lógica capitalista están ligadas indisolublemente a la dominación de clase de la burguesía. Lejos del pluralismo que niega la prelación omnicomprensiva de la lógica del capital, intentamos mostrar que hay una contradicción estructural y global en el despliegue del proyecto de la modernidad y que los nuevos movimientos sociales están irresolublemente ligados a esa contradicción. Esto significa que sus políticas pueden aportar significativamente al despliegue del proyecto marxista de la eman-

cipación social, comprendida como el desarrollo de la multilateralidad de las capacidades humanas más allá de las coacciones estructurales de la lógica del capital.

Por otra parte, nuestro análisis intenta integrar la crítica de la dominación de clase, mostrando que la dinámica capitalista no se limita al fenómeno de la explotación. La explotación de clase en el capitalismo está imbricada estructuralmente con las contradicciones objetivas y subjetivas de la dinámica del capital y ambas son indisociables. Esto significa que no es posible analizar la dinámica de la sociedad moderna desconociendo la lucha de clases; pero, al mismo tiempo, no hay una relación de causalidad mecánica entre la lucha de clases y los fenómenos de la subjetividad, la ideología, la cultura o la identidad. La relación entre ambos planos, en cambio, es de *imbricación estructural*. El capitalismo supone tanto un régimen de explotación *como* una mutación del vínculo social. Ambos están asociados irremediablemente y todo proyecto emancipador anticapitalista debe articular la lucha de clases (entendida como lucha por la abolición del trabajo proletario antes que como lucha por reducir cuantitativamente la explotación) y la disputa por la construcción de formas de identidad y subjetividad capaces de realizar el proyecto de la autodeterminación individual y colectiva más allá de los límites del capital (antes que como lucha por la ampliación de derechos democráticos en el marco del capitalismo). Esas dos caras de la disputa están ligadas estructuralmente y constituyen el doble signo de toda política anticapitalista consistente.

Capítulo 8

Repensar el proyecto emancipatorio de Marx[1]

Uno de los objetivos principales de este libro es repensar el significado de la categoría de *totalidad* en el pensamiento de Marx. Hemos intentado mostrar extensamente que el pensamiento marxista no debería interpretarse bajo los parámetros de la aspiración a realizar una totalidad y superar las escisiones que la "alienación" del sujeto en la objetividad que aparece como exterior. La crítica del capital debe prescindir de la matriz sujetocéntrica que reduce los fenómenos de la dominación social al mítico aparecer-otro de una esencia humana supuestamente originaria, plena y autocoincidente. Es preciso reformular el proyecto emancipatorio de Marx más allá de los carriles del antropocentrismo y el subjetivismo, es decir, más allá de la pretensión de restituir al hombre una supuesta centralidad ontológica que se habría perdido en virtud de la "alienación" capitalista de las relaciones sociales. La reformulación marxista que aquí ofrecemos destaca que la lógica de totalidad es realizada históricamente por el capital. El capital es, pues, el sujeto de la totalidad. La constitución de las relaciones sociales como una totalidad y la reificación del nexo social frente a los particulares son procesos imbricados de la lógica históricamente determinada del capitalismo. La crítica del capital no aspira a realizar una totalidad más allá de la "alienación" del hombre, ni se guía por la búsqueda

1 Este capítulo es una reformulación de fragmentos otros dos trabajos. El primero, "Usos del pesimismo: T. W. Adorno y la filosofía política marxiana", publicado en el libro colectivo *Lo común en litigo. Espolones poléticos*, Buenos Aires, 2011. El segundo, "Estrategia socialista, instrumento político y poder popular", coescrito con Martín Mosquera, de futura aparición.

mítica de un sujeto-objeto idéntico de la historia que vendría a suturar la factura del ser social superando la tortuosa marcha de la alienación. El marxismo contemporáneo debe asumir la imposibilidad ontológica de un ser social plenamente realizado, que coincida consigo mismo más allá de toda alienación. Esto nos exige reformular el proyecto emancipador de Marx en términos de ruptura con la lógica histórica (capitalista) de la totalidad regida por un sujeto que se autopone a través de las diferencias. La aspiración emancipatoria marxista, ligada a una radicalización y superación del ámbito de lo político, se dirige a trascender las constricciones estructurales que el capital impone a la acción, antes que a realizar al hombre como sujeto de la totalidad. Ello supone una liberación de la reificación capitalista del lazo social (regido por la dinámica automática y ciega del valor que se autorreproduce, con todos los efectos destructivos que ésta implica para la vida social); pero en ningún caso supone aspirar a un horizonte de transparencia absoluta de la sociedad, de anulación de toda conflictividad humana o de gestación de un horizonte de consenso absoluto en la complexión de lo social. En otras palabras, el marxismo de nuestro tiempo debe ser capaz de abrazar el carácter irreductible del conflicto en la sociedad, comprendiéndolo como una dimensión insuperable de la existencia de los hombres en común, una conflictividad que persistiría (aunque alterada) aun más allá de la eliminación de las clases sociales y del fetichismo del capital.

Al mismo tiempo, la crítica del capital se diferencia de la hipóstasis posmarxista de la contingencia, que traspone arbitrariamente el *conflictivismo normativo* (ligado a la vocación revolucionaria de superar los límites que el capital impone a la acción humana en la sociedad moderna) a un *conflictivismo descriptivo* que sencillamente acaba desconociendo la vigencia de la lógica social capitalista y atribuye ilusoriamente gestas politicistas a lo que son meros episodios de autoajuste de la vigencia del capital como sujeto de la totalidad social. Como desarrollamos en el capítulo 5, el conflictivismo descriptivo del posmarxismo lleva necesariamente al camino del reformismo y la aceptación de lo existente pues, al desconocer las compulsiones que el capital impone a la lógica de "lo político" en la sociedad moderna, genera expectativas desmesuradas sobre las capacidades de los Estados nacionales para morigerar la virulencia de "los mercados". El posmarxismo desconoce las articulaciones estructurales profundas entre Estado y capital, mediadas por el carácter centralmente "no-político", automático y ciego, de la lógica social capitalista. De ahí que la nueva crítica marxista del capital, orientada

a la ruptura de la totalidad social antes que a su construcción, no puede discurrir por la simple vía de un "refuerzo del Estado" contra el mercado. La crítica marxista avanza en cambio hacia la subversión radical de las relaciones sociales capitalistas en su fundamento estructural (el capital como valor que se autovaloriza). La radicalización, profundización y superación de lo político como apertura a la contingencia no se resuelve en la discusión parlamentaria de proyectos de gestión estatal (esa discusión puede ser, en todo caso, un episodio táctico de la lucha contra el capital). Por el contrario, la radicalización anticapitalista de lo político no puede realizarse sin una superación de los términos en los que se da actualmente la política contenida en la lógica del capital. Ello exigiría a la vez una subversión radical de la forma capitalista del nexo social, que apunte a una forma de sociabilidad organizada políticamente más allá de la totalidad automediada bajo mecanismos ciegos.

El debate reseñado nos exige, pues, *una vuelta a Marx* en términos de un retorno al escrutinio crítico de la lógica del capital y sus mecanismos ciegos y automáticos. Esa vuelta a Marx, a la vez, no puede pasar sin un ajuste de cuentas con los resabios de idealismo y antropocentrismo que, aún marginalmente, pueden encontrarse en el propio *corpus* marxista. Si en los capítulos previos nos orientamos fundamentalmente por la lectura de los *Grundrisse*, obra marxiana de la madurez, en este capítulo esbozaremos una lectura crítica de *La cuestión judía*. Como intentaremos mostrar, la crítica del Estado en *La cuestión judía* está aún atravesada por algunos trazos de la concepción afirmativa de la totalidad que Marx abandonó decididamente en su obra madura. Repensar el proyecto emancipador de Marx a la luz de la crítica de la totalidad nos exige, por lo tanto, cuestionar algunos de los tramos de la crítica marxiana del Estado en el período juvenil.[2]

La reelaboración buscada tiene, además, una relación específica con la discusión marxista del pesimismo antropológico. El problema del conflicto político –ligado al del pesimismo– resulta central para el marxismo hoy. De un lado, el marxismo es a menudo blanco de las críticas contra la "metafísica de la subjetividad", sean o no de cuño posmoderno. Como intentaremos mostrar, tanto Jorge Dotti

2 Esto no implica una lectura de todo el período juvenil de Marx en términos antropocéntricos, como intentamos demostrar en el capítulo 3. Si nuestra lectura es correcta, es preciso romper con una periodización de la obra marxiana, por ejemplo, que asocie los escritos juveniles a la concepción afirmativa de la totalidad y los de madurez a su crítica. Encontramos, en cambio, vacilaciones, "idas y vueltas" en la relación de Marx con la noción de la totalidad, donde textos cronológicamente previos pueden presentar formulaciones decididamente críticas y textos posteriores, permanecer ligados a un horizonte afirmativo.

como Miguel Abensour cargan las tintas contra el carácter presuntamente totalizante y sujeto-céntrico del pensamiento político marxista. Según estos autores, la crítica marxista del Estado estaría transida peligrosamente por supuestos no sólo utópicos, sino también –y peor aún– antropocéntricos y totalistas. Esos supuestos, se dice, conducen a la persecución paranoide de la diferencia antes que a la liberación de los hombres.

En este trabajo pretendemos indagar si acaso la izquierda radical no sacaría mayor provecho recurriendo a los servicios teóricos de cierto pesimismo antropológico (asociado precisamente a la tesis de la insolubilidad del conflicto social) antes que intentando legitimarse en visiones felices de la naturaleza humana. De Hobbes a Schmitt, el pesimismo se constituyó principalmente como una doctrina "de derecha", es decir, orientada a sancionar la perennidad del orden vigente mediante la naturalización de las jerarquías que le son inherentes. La ecuación de pesimismo y validación de las jerarquías dice: si el hombre es naturalmente peligroso, conflictivo (y en este sentido, "malo") para el hombre, entonces el único modo de garantizar una convivencia vivible consiste en darle a uno un garrote más grande que al resto para que los mantenga a todos a raya. Esta situación por cierto genera inconvenientes, pero son menores a los que suscitarían la guerra o la anarquía.

La izquierda se mantuvo usualmente lejos del pesimismo. Esto de dos maneras: ya apelando a una originaria bondad humana, que sólo se pervertiría por su socialización corrupta; ya descartando de plano la cuestión de la naturaleza humana como problema, poniendo énfasis puramente en lo histórico, lo que permitiría sostener que el hombre no es ni conflictivo ni amable, sino que es lo que las relaciones sociales han hecho de él. Soslayando o rechazando de plano la hipótesis pesimista, la izquierda podía entregarse al utopismo radical. El carácter antagónico, desgarrado de la convivencia humana en el presente, entonces, se debería exclusivamente al carácter antagónico de sus formas históricas determinadas y contingentes (carácter dado por la división de la sociedad en clases, la reducción del valor de uso al valor de cambio, el fetichismo de las relaciones sociales cosificadas, etc.). Superando esos antagonismos podría accederse a la autonomía plena del sujeto, que entonces renacería a su propia naturaleza colectiva y armónica (según la hipótesis de la bondad originaria de la naturaleza humana) o bien sería inventado como un nuevo sujeto social solidario y dócil a la convivencia (según la hipótesis de la historicidad de la naturaleza humana). En ambos casos la emancipación se concibe a partir de la figura

del acuerdo, de la armonización final de los conflictos sociales. El mundo liberado sería entonces el de la coincidencia plena del sujeto consigo mismo mediante la coincidencia con los otros. Bajo la hipótesis optimista (sea historicista o naturalista), en suma, el contenido de la apuesta emancipatoria es la unidad transparente de cada uno con su vida y la de los demás, el fin del desgarramiento y del conflicto. Bajo la hipótesis pesimista, en cambio, esa armonización es imposible y el hombre está destinado a seguir siendo peligroso o conflictivo para sus semejantes. Sostenemos que, aun sin reflotar dudosas concepciones ahistóricas de la naturaleza humana, es precisamente esta segunda hipótesis la que el marxismo debe asumir, si es que quiere formular aún proyectos políticos interesantes.

Para presentar este debate en el horizonte contemporáneo haremos un recorrido un poco sinuoso. Primero vamos a recuperar las críticas contemporáneas a la "mediación política" (Negri, Holloway) seguidas de un breve contrapunto con las propuestas de Lenin en el texto clásico sobre el "izquierdismo" como "enfermedad infantil del comunismo". Luego volveremos sobre *La cuestión judía* de Marx, texto que, como veremos, provee el marco filosófico tanto de la posición de Lenin como las de Negri y Holloway. Finalmente, intentaremos esbozar algunas vías por las que puede proceder la nueva crítica marxista, que intente salir del atolladero de la "discusión entre leninismo y anti-leninismo".

Críticas contemporáneas a la mediación política

El debate marxista en torno al Estado y las formas de mediación política ha tenido importancia en la izquierda anticapitalista de los últimos años. Nos detendremos momentáneamente en las tesis de tres marxistas "horizontalistas": Antonio Negri, Michael Hardt y John Holloway. Estos autores, de diferentes maneras, han intentado formular la propuesta de un marxismo libertario desligado de las desviaciones burocráticas que habrían llevado a la mayoría de las revoluciones del siglo XX por la senda del autoritarismo. Sin embargo, sus propuestas teóricas poseen un punto ciego en la medida en que desconocen la transhistoricidad del conflicto social. El carácter espontaneísta y antipolítico de sus elaboraciones las vuelve incapaces para lidiar con la probable persistencia de la conflictividad social y política aun más allá de la división de la sociedad en clases. Ello torna escasamente solventes sus apuestas anticapitalistas.

John Holloway (2002, 2011), formado en el marxismo abierto, nos insta a "cambiar el mundo sin tomar el poder". A su criterio, la lucha anticapitalista es un "flujo" constante que tiende a verse inte-

rrumpido por cualquier coagulación estructurada, se dé o no en el Estado. Holloway propugna una institucionalización mínima o nula de la lucha anticapitalista y reniega, por lo tanto, de toda institucionalización centralizada de la lucha contra el capitalismo. De modo parecido, Negri y Hardt, en *Imperio* (2002) y *Multitud* (2004) diagnostican la pérdida de eficacia de los Estados nacionales por el desarrollo de un único "Imperio" global de carácter supranacional que forzaría una mutación profunda de la idea moderna de la soberanía. Frente a este imperio se alzaría la heteróclita multitud, fuerza colectiva que no se somete a la reducción de la diferencia a la identidad subyacente a todo *pueblo* unitario. Se supone que la multitud sería capaz de "producir lo común" de una manera "monstruosa" que evitaría toda reducción de lo múltiple a lo uno, pero aun así no crearía "el caos y el desorden social" (Hardt y Negri, 2004. 232).

¿Cómo podría la *inorganicidad* de la multitud o del flujo del hacer *producir lo común entre las personas sin prever ninguna instancia decisora central* capaz de imponerse a las partes del cuerpo político? El proyecto inmanentista y espontaneísta del horizontalismo radical supone la posibilidad de desarrollar la unidad política a partir de la acción independiente y no centralizada de los particulares. Intentaremos delimitar las implicancias de este proyecto inorgánico contrastándolo con algunas precisiones conceptuales sobre la idea de representación.

Hablamos de *mediación política* como correlato de la *organicidad* que exige la toma de decisiones en forma centralizada por la instancia representativa, sea individual o colegiada. La organicidad política siempre supone cierto grado de *reducción de la diferencia a la identidad*, es decir, cierta subordinación de los particulares a una unidad relativamente trascendente. La representación es la instancia en la que todas las partes de un colectivo aceptan someterse unitariamente a una decisión o determinación común. La toma de decisiones de carácter vinculante para los grupos particulares vertebra el concepto de representación. La representación no se identifica necesariamente con la delegación de la toma de decisiones en una persona física. *Representación* es en cambio la operación constitutiva de un conglomerado humano que acepta actuar *orgánicamente*. Lo que diferencia a la representación política de la inorganicidad es fundamentalmente que en este último caso los particulares (individuos o subgrupos) conservan la independencia para actuar fuera de marcos acordados de conjunto.

Tanto la multitud de Hardt y Negri, como el "flujo del hacer" de Holloway, apuntan a una producción de lo común no mediada por

la lógica de la representación. Las partes de la multitud poseerían una "politicidad" que no exigiría empero instancias vinculantes de decisión. La unidad se gestaría inmanentemente sin necesidad de que una instancia central (y por ende "jerárquica") conmine a todos los elementos a "hacer lo mismo". Lo común prescinde entonces de la toma de decisiones vinculantes desde una instancia central (incluso si esa instancia central fuera "democrática", asamblearia, etc.). En los cursos de Deleuze, la imagen de la manada provee una noción de esta producción horizontal de una existencia en común que no apela a la unidad "trascendente" de la mediación política:

> "En la manada cada uno se guía por su compañero, y al mismo tiempo, las posiciones varían permanentemente. Las posiciones varían todo el tiempo y cada uno se define a través de las distancias entre los miembros de la manada, distancias que son constantemente variables e indescomponibles. Esto es lo que hace que la manada y sus miembros estén siempre repartidos sobre un contorno" (Deleuze, 2005: 171).

Este juego de distancias continuamente "variables e indescomponibles" entre las partes supone un específico régimen de producción de lo común donde no hay un estricto aislamiento de cada particular pero tampoco centralización en términos de representación. A continuación reseñaremos algunas críticas "clásicas" a este tipo de planteos. Luego plantearemos las que consideramos son las "nuevas" críticas al horizontalismo radical, lo que permitirá abrir algunas preguntas en torno al rol de la mediación política en la propuesta emancipatoria marxista

La crítica de Lenin a los comunistas de izquierda

La escasa proyección política de los planteos inorganicistas que reseñamos arriba es manifiesta. Es común que cuando las distintas corrientes de izquierdas se enfrentan a la necesidad de diferenciarse de las vertientes horizontalistas extremas, lo hagan en términos *instrumentales*. Las críticas instrumentales al horizontalismo tienen un modelo clásico en la discusión de Lenin con el "izquierdismo" como "enfermedad infantil del comunismo" (si bien esta discusión, obviamente, no se da en los mismos términos en la actualidad). Lenin sostiene una disputa contra la oposición "izquierdista" a todo "compromiso" con los legados estructurales del capitalismo. Defiende la necesidad de que los revolucionarios participen tanto en parlamentos como en sindicatos "reaccionarios". La intervención parlamentaria no puede dirimirse en términos de principio: no se

puede decidir en general si participar en las elecciones o negarse a participar en ellas, sino que es preciso contemplar las situaciones específicas en cada caso:

> "La conclusión es clara: rechazar los compromisos «en principio», negar la legitimidad de todo compromiso en general, es una puerilidad que es difícil tomar en serio. Un hombre político que quiera ser útil al proletariado revolucionario debe saber distinguir los casos concretos de compromiso que son precisamente inadmisibles, que son una expresión de oportunismo y de traición" (Lenin, 1975: 14).

La aceptación de algunos "compromisos" con las formas de sociabilidad heredadas del capitalismo responde a la concepción del socialismo como fase transicional hacia el comunismo. El proletariado que alcanzó el poder del Estado mediante el partido se encuentra con la burguesía expropiada de los medios de producción, pero sin que ello implique inmediatamente la supresión de todos los trazos históricos –objetivos y subjetivos– del capitalismo.

El argumento general a favor de los "compromisos" con algunas marcas persistentes del capitalismo en la fase de transición tiene implicancias para los debates organizativos. En la discusión con la "oposición de principio" alemana Lenin defiende la necesidad de un partido centralizado y no siempre controlado con métodos del todo democráticos. Los comunistas de izquierda plantean la pregunta: "¿Dictadura del partido o bien dictadura de la clase" (Lenin, 1975: 29). Con esto quieren señalar que los partidos comunistas tendían a una centralización desmedida de la toma de decisiones en las direcciones en detrimento de los órganos democráticos de participación directa (consejos obreros, soviets, etc.). Lenin les responde que las exigencias de la lucha contra la burguesía, en particular la necesidad de combinar acciones legales e ilegales, forzaron al partido bolchevique a asumir procedimientos de centralización política "poco cómodos" y "no democráticos" (Lenin, 1975: 31).

Lenin no parece ser menos "antiestatalista" que Negri o Holloway en términos de la idea del comunismo. En *El Estado y la revolución* sostiene claramente que los procedimientos de centralización estatal son necesarios únicamente en sociedades de clase. Podríamos suponer que todos estos autores comparten que la mediación política, por la que la sociedad se reduplica proyectando una instancia representativa, es un producto específico de las sociedades de clases antes que una necesidad general de toda coexistencia humana. Sólo que las tareas inmediatas de los revolucionarios, para

Lenin, no radican en la construcción "aquí y ahora" del comunismo sino en el despliegue de una larga fase transicional y preparatoria. "Negar, desde el punto de vista comunista, la necesidad del partido, es dar un salto desde la víspera de la quiebra del capitalismo (en Alemania), no hasta la fase inferior o media, sino hasta la fase superior" (Lenin, 1975: 32). Dado que "Las clases han quedado y subsistirán en todas partes durante años después de la conquista del poder" (Lenin, 1975: 33), en lo inmediato se necesita organizar un partido con métodos de toma de decisiones no siempre democráticos, que desarrolle las tareas de la transición.

Las críticas instrumentales al horizontalismo radical (para las que Lenin constituye, podríamos decir, un precedente paradigmático) no rompen con la idea de que la más genuina organización de una sociedad poscapitalista implicaría abandonar toda forma de representación. Se supone, en otras palabras, que superación del capitalismo y afirmación del poder (el poder supuesto en cualquiera unidad representativa) son contrapuestos radicalmente. Pero, como parece improbable que se pueda ganar la batalla contra el capital sin ningún tipo de construcción orgánica, se acepta la necesidad de hacer algunas concesiones. Este razonamiento, si bien es correcto y atendible, encierra algunos peligros. Primero, presupone un horizonte utópico tan desmedido como el de los horizontalistas (el comunismo como sociedad inmediatamente armónica, no necesitada de mediaciones político-representativas). Segundo, introduce lo que podría tornarse en la semilla del burocratismo al aceptar consideraciones instrumentales profundamente contrarias a los objetivos estratégicos, consideraciones que necesario contrapesar con reaseguros antiburocráticos.[3] Parece que enfrentamos una dicotomía trágica: o bien nos damos aquí y ahora prácticas prefigurativas de la sociabilidad emancipada que aspiramos a construir, cayendo en la inoperancia política; o bien construimos organizaciones no-democráticas pero eficaces para la lucha contra la burguesía. Para romper esta dicotomía de hierro es preciso discutir los fundamentos de la crítica marxista del Estado. Como intentaremos mostrar, las críticas abusivas a la mediación política como tal responden a la concepción afirmativa de la totalidad (la idea de lograr

3 Es preciso reconocer un acierto parcial en la posición de Lenin: probablemente ninguna política emancipatoria consecuente puede formularse sin atender a consideraciones instrumentales ligadas a las necesidades de la lucha contra la clase dominante. En cualquier caso, el argumento que ofrecemos aquí permite repensar algunos trazos del propio proyecto emancipatorio, lo que a su vez permitiría volver a calibrar el sentido y la medida de tales consideraciones "instrumentales". Este es, finalmente, un problema político que no parece posible resolver desde la reflexión teórica, sino desde la práctica.

un sujeto-objeto idéntico de la historia como meta emancipatoria). La reformulación marxista en clave de crítica de la totalidad social no necesita apelar al horizonte utópico del fin de la representación política. Nuestro marxismo permite repensar las determinaciones de la crítica de la estatalidad y, con ello, aportar claves originales para repensar las formas de organización de cara a la gestación de nuevos proyectos de la izquierda anticapitalista.

La crítica marxista del Estado

En *Sobre la cuestión judía,* Marx desarrolla una peculiar crítica de la estatalidad. Se trata de una crítica del Estado que no se fija en los vaivenes coyunturales del poder de las clases, sino en su estructura, sus principios y su funcionamiento jurídico fundamental. Marx dirige su crítica a la institución estatal *como tal*, al margen de la clase social (o alianza de clases) que domine en ella. Volver sobre esta crítica resulta indispensable en el contexto actual, pues la revisión de los *fundamentos* de la crítica marxista del Estado puede habilitar una reformulación viable de la apuesta emancipatoria. Asimismo, esta revisión crítica mostrará la peculiar relevancia de la obra de Adorno (precisamente en su faz pesimista) para emprender la buscada reformulación del ideario de la transformación social.

Marx despliega la crítica del Estado como base material de la religión. Reduce la crítica religiosa a la crítica estatal (pues la religión no tiene su centro en sí, sino en la realidad material humana que expresa en forma invertida), al tiempo que eleva la crítica de la religión a paradigma de la crítica del Estado. "El Estado político se comporta con la sociedad civil tan espiritualmente como el cielo con la tierra" (Marx, 2004: 19). La religión, formación ideológica en la que se expresa la esencia invertida del hombre separado de sí, no es más que el reflejo de la estatalidad. El Estado, en su constitución material, se separa de la sociedad reconociéndola como su contracara necesaria; la suprime en su propio ámbito pero la confirma como lo otro de sí, como su contraparte intrínseca. El Estado, entonces, se funda en la división de la esencia humana en un ámbito político y uno social. El hombre sometido al yugo estatal se encuentra a sí mismo sólo en su otro, en el Estado, pues sólo éste guarda, en su exterioridad, las capacidades humanas colectivas. Así, poco importa que el Estado político se libere de la prelación religiosa ya que sus fundamentos históricos concretos son en sí análogos a los religiosos, pues se basan en la (a) interposición de una exterioridad en la relación del hombre consigo y (b) en la proyección de las capacidades humanas –sustraídas al hombre– sobre esa exterioridad

mediadora. En el Estado el hombre pierde su potencia social originaria y autofundante. La esencia humana, que originariamente se corresponde a sí misma pues se confirma en toda actividad que el hombre realice frente al mundo, se aliena en el Estado. Éste separa a la esencia en dos, poniéndola fuera de sí y de su fundamental coincidencia consigo.

La emergencia del Estado político es la gestación de un ámbito de existencia colectiva exterior, pero correlativo, a las divisiones individualistas en la sociedad civil. El Estado político supone una doble división en el hombre. Primero, separa la existencia material egoísta de la sociedad civil de la existencia genérica descarnada de la comunidad política. Ello implica una contradicción insoluble entre el hombre particular con sus intereses individuales y el ciudadano como miembro de la comunidad. El Estado produce un vínculo colectivo pero *exterior* a –y separado de– la sociedad. En segundo lugar, la misma sociedad civil se constituye en un ámbito de escisión radical. "los *droits de l´homme* no son otra cosa que los derechos del miembro de la sociedad civil, es decir del hombre egoísta" (Marx, 2004: 31). En su seno se enfrentan individuos egoístas y autointeresados que no pueden encontrar su realización particular en sus relaciones recíprocas, sino precisamente a pesar de esas relaciones. A la individuación extrema de la sociedad civil corresponde la universalidad abstracta de la estatalidad: puesto que los hombres egoístas no pueden encontrarse comunitariamente en el vínculo social inmediato, el lazo colectivo estatal se les impone como algo exterior y separado. La esencia del hombre como ser social, como ser genérico colectivo, se fragmenta entonces en una sociedad civil escindida en egoísmos y un Estado exterior y etéreo. El Estado produce el antagonismo irreconciliable entre lo *universal* y lo *particular*, su propia universalidad es abstracta frente a los particulares, al tiempo que éstos no pueden morigerar sus rivalidades egoístas.

En el Estado se consuma el vínculo entre *mediación* y *alienación* de la esencia humana. Los hombres no se relacionan entre sí colectivamente de manera inmediata, o mejor, sus vínculos inmediatos están subsumidos en la mediación de una legalidad exterior, que es provista por el Estado político, al tiempo que como tales –como vínculos inmediatos– se disuelven en particularismos egoístas. Bajo la díada Estado-sociedad civil, la individualidad inmediata humana no puede sostener la sociabilidad (porque se disuelve en la necesidad natural egoísta y ajena a la ley). Por lo tanto, es precisa la mediación de las particularidades por parte de una instancia extrínseca. Esa instancia mediadora es por fuerza una instancia alienada,

exterior. Bajo el imperio del Estado, los hombres no actualizan inmediatamente su esencia colectiva en su existencia en común, sino que se encuentran reunidos exclusivamente en una exterioridad. La esencia humana, que Marx supone originariamente absoluta, se pierde a sí misma en la mediación estatal. Al no resolver inmediatamente en sí el despliegue de sus propias fuerzas, el hombre se ve enajenado de ellas. La estatalidad realiza para Marx el lazo simultáneo de *alienación* y *mediación*: puesto que el hombre se encuentra consigo por medio de otro –el Estado–, pierde sus fuerzas propias en la relación con ese otro.

La emancipación humana propuesta por Marx es, como se desprende de lo anterior, la emancipación de las formas alienadas de la mediación social. "Toda emancipación es la reducción del mundo humano, de las relaciones, al hombre mismo" (Marx, 2004: 31). La emancipación completa equivale a la recuperación de la unidad de la esencia social humana por la supresión de la escisión estatal. Bajo las condiciones de esa emancipación, el hombre llegaría a reconocerse en su existencia colectiva, unificando en la potencia absoluta de su esencia lo que el Estado separa. De ese modo, sería posible superar el antagonismo entre lo universal y lo particular, recobrando al ciudadano abstracto en el hombre individual.

La crítica marxista del Estado y el primado del sujeto

Dos intérpretes de Marx han cifrado los planteos arriba mencionados en términos de paso del Estado político a la verdadera democracia. En *La democracia contra el Estado*, Miguel Abensour sostiene que Marx comparte con las metafísicas idealistas de la modernidad el supuesto de la centralidad del sujeto. Si la exterioridad del Estado político puede ser reconducida a la inmanencia cerrada sobre sí de una democracia absoluta, entonces el hombre puede llegar a ser el sujeto y principio incondicional de su existencia social. El pueblo emancipado en la democracia que sobrevendría tras el fin del Estado alienado sería "principio, sujeto y fin" (Abensour, 1998: 107) de su propia vida colectiva. El *demos* absoluto allende el Estado sería, luego, el principio real y total de su propia constitución. Superada la exteriorización alienada de la esencia humana unitaria en el dualismo religioso de Estado y sociedad civil, el hombre volvería a encontrarse consigo como sujeto unificado con su praxis, en el marco de una sociedad reconciliada y, por lo tanto, sin política.

Según Abensour, la crítica marxiana conduce a un "objetivo de reconciliación" exacerbado que implica "una metafísica de la subjetividad, (…) una negación de la exterioridad (…), un rechazo de la

alteridad y una forclusión de la finitud" (Abensour, 1998: 106). El precio de la unidad consigo del *demos* originario es la impostación de la identidad sobre la diferencia en la sociedad y, por lo tanto, la negación del conflicto. Marx levanta su ideal democrático contra las escisiones conflictivas de la individuación moderna. Para ello apela, empero, al horizonte metafísico de la modernidad filosófica: Marx separa radicalmente democracia y conflicto porque "remite la objetivación política a un sujeto erigido en una posición de soberanía (…) como presencia a sí" (Abensour, 1998: 106). Si la escisión de la esencia humana en el Estado puede superarse, ello se debe a que para Marx el hombre es originariamente sujeto soberano, pleno y total de su propia realidad. Para Abensour, por todo esto, el ideal democrático de Marx está ligado a una peligrosa pretensión de unificación social.

Por su parte, en *Dialéctica y derecho,* Jorge Dotti enfatiza la ligazón entre el proyecto emancipatorio marxista y la metafísica dialéctica del sujeto absoluto. El Estado es una instancia social particular pero que dirige a las otras "sin tener la articulación orgánica que el todo social debe tener en conformidad con la esencia polifacética del hombre" (Dotti, 1983: 248). Bajo la sociedad política, "los intereses particulares no tienen una mediación directa entre sí que los lleve a constituir naturalmente el interés general" y por ello "se genera una universalidad formal, como conciliación ilusoria que de hecho fija la escisión" (Dotti, 1988: 249). Para superar la alienación estatal-religiosa Marx apela a la venidera unidad originaria del pueblo, en la cual la "conformación de las diversas actividades teórico-prácticas en momentos orgánicos del *totum* social se lleva a cabo de manera natural […] inmediata o, al menos, sin recurrir a la mediación distorsionada" (Dotti, 1988: 251). Si toda exterioridad política es radicalmente alienada, la reconducción a sí de la esencia humana debería restituir un vínculo social inmediato y natural, o al menos constituir una mediación que se asociara exhaustivamente a la inmediatez de modo que cada individuo actualizara por sí y sin residuos la esencia genérica universal. De ahí que Marx, por mucho que se quiera distanciar de Hegel, concibe al fin al hombre metafísicamente como "sustancia eterna" que se realiza especulativamente en su otro y que, por lo tanto, es su propio sujeto absoluto. Como sugiere Dotti al final de su estudio, la democracia sin política y sin Estado a la que aspira Marx es utópica porque está contaminada por la presunción metafísica de una sustancia-sujeto absoluta capaz de reconciliar todos los particularismos conflictivos de la vida humana.

La emancipación concebida como "reducción de las relaciones sociales al hombre mismo" supone la centralidad del sujeto en la realidad. La primacía del sujeto en el conocimiento y la acción, como han mostrado numerosos pensadores a lo largo del siglo XX, guarda una secreta afinidad con la violencia. En *Dialéctica negativa,* Adorno vincula las pretensiones de primacía que porta el sujeto con la caída en una insalvable antinomia entre totalidad e infinitud, antinomia que eleva la violencia a forma general de la relación del hombre con la objetividad, al tiempo que sanciona la vigencia de condiciones sociales opresivas (Adorno, 2008: 30-35).

En este punto la crítica marxista del Estado parece ceder y la filosofía política recae en el pesimismo. La inexorable vigencia de la alteridad en la relación del hombre consigo mismo nos arroja de lleno en el contexto de la hipótesis pesimista: es imposible recuperar una esencia humana autónoma y originaria o superar la escisión de una vida social forzosamente descentrada. La institución estatal puede ser histórica y superable, pero el malestar, el conflicto y el desgarramiento que Marx le achaca no lo son. El proyecto emancipatorio mismo se ve así puesto en entredicho: ¿qué sentido tendría hacer una revolución, derrochando sangre y fuego, para obtener un nuevo orden social igualmente alienado? Esto nos acerca a la posición de Hobbes: "Olvidan así [los que critican a su gobierno pensando en vanas alternativas] que la condición del hombre nunca puede carecer de una incomodidad u otra" (Hobbes, 2004: 175; reposición agregada). La "incomodidad" –comprendida filosóficamente como imposibilidad para el hombre de coincidir consigo mismo, con la naturaleza y con los otros, como exposición discordante a lo no-idéntico– es inevitable. Siguiendo este razonamiento, convendría abandonar los sueños utópicos que conducen al inútil derramamiento de sangre de las guerras civiles y abrazar la vigencia del Estado, no como forma última de sociabilidad sino como figura frágil de un vínculo humano no-coincidente. Como veremos un poco más adelante, es el propio Theodor Adorno quien provee las bases conceptuales para redefinir el concepto de emancipación más allá de la construcción mítica del sujeto absoluto.

Críticas contemporáneas al horizontalismo radical

A continuación intentaremos reponer brevemente algunas discusiones contemporáneas en torno al problema de la mediación política que, creemos, pueden precisarse a partir de la reseña anterior. Michael Löwy, en su crítica a Holloway, presenta un argumento ex-

tremadamente sencillo, pero de gran importancia, para comprender la inexorabilidad del conflicto político:

> "Empecemos con un ejemplo muy simple: un grupo de diez personas se encuentra en un cuarto pequeño con una ventana pequeña para hablar sobre el libro de John Holloway. Algunos de ellos no son fumadores y otros sí lo son. Hay una discusión sobre si se debería permitir o no fumar, y hay desacuerdos. ¿Cómo resolverlos? Sólo existen tres soluciones: 1) La ley del más fuerte: algunas personas, que son más grandes o tienen un palo grande, imponen su poder sobre los demás. Por supuesto, esto no es lo que queremos... 2) Consenso: continuar con la discusión hasta que todos se pongan de acuerdo sobre la misma solución. Ésta es la situación ideal, pero no siempre funciona. 3) Todos se ponen de acuerdo en tener una votación y la mayoría decide si se permite o no fumar. La mayoría tiene poder sobre la minoría. No un poder absoluto: tiene límites y tiene que respetar a la dignidad de los demás. Pero, aun así, tiene *poder sobre*. Desde luego, la minoría puede siempre dejar el cuarto, pero ésta también será una forma de reconocer el poder de la mayoría. Puedes aplicar la misma lógica a todo tipo de comunidades humanas, incluidos los pueblos zapatistas" (Holloway y Löwy 2002-2003, cursivas agregadas).

El argumento de Löwy señala el límite con que se encuentra todo intento de fundar una política no representativa o inorgánica. Ese límite es el *conflicto*, es decir, la instancia en que las aspiraciones recíprocas de las partes divergen y no puede hallarse una solución que satisfaga a todas. El ejemplo es interesante, además, porque el problema no surge por consideraciones técnicas ligadas al número de personas o la distancia geográfica. El conflicto puede darse en todo su vigor intensivo aun en grupos pequeños. Simplemente, las personas en un cuarto no pueden fumar y no fumar a la vez. Si se deja la situación librada a cada parte y se permite fumar a algunos, se obliga a otros a respirar el desagradable humo. Si se preserva a estos últimos, se prohíbe fumar a los otros. El conflicto presenta una lógica de "suma cero" o "sábana corta" donde no pueden ganar todos. Si unos obtienen lo que quieren, otros deben perderlo (o, siguiendo con la metáfora de la sábana, si uno consigue taparse, tiene que destapar al otro). Es fácil acordar con Löwy en que es imposible imaginar una sociedad donde estas instancias conflictivas o de "suma cero" no se presenten. Estas situaciones exigen lógica-

mente el paso a instancias representativas (que deben ser democráticas, pero no por eso dejan de ser representativas) como única alternativa a la nuda fuerza.

El conflicto se estructura en una peculiar tensión entre identidad y diferencia. Cuando todos estamos de acuerdo, es manifiesto que no hay conflicto. Cuando no estamos de acuerdo pero es posible que cada uno haga lo que quiere, tampoco hay conflicto. El conflicto se distingue de la mera diferencia porque es *una diferencia en torno a lo mismo*, una no-coincidencia en lo común. Volviendo al ejemplo del grupo de estudios, si todos quisieran fumar no habría conflicto alguno, pero tampoco lo habría si la reunión se diera (por caso) mediante internet desde cuartos separados. El problema surge cuando algunos quieren fumar en un cuarto compartido con otros que no toleran el humo. La conflictividad es la emergencia de un diferendo en lo común o la *puesta de lo común en cuestión*. Esta diferencia en lo común no puede despacharse sin el tránsito traumático por la experiencia de una pérdida. Hay conflicto porque es imposible la satisfacción plena de todos, porque la coexistencia plural no se vive sin menoscabo. El conflicto atestigua la imposibilidad de convivir con otros sin deponer la autonomía total de cada parte, esto es, la necesidad de socializar una pérdida para existir en común.

El argumento de Löwy conlleva una discusión profunda con las lógicas puramente horizontalistas de construcción política. La *organicidad política*, implicada aun en las formas democráticas de toma de decisiones (*e incluso en las formas de democracia directa, no delegativa*) se alza sobre el *hiato insalvable entre lo particular y lo universal*. Ese hiato funda un concepto de lo común de mayor intensidad, que no remite a una mera red horizontal de articulaciones inmanentes y contingentes sino que incluye la toma de decisiones *de conjunto*, *orgánicamente*, en instancias centrales con primacía sobre los particulares. La construcción de una sociedad comunista, liberada del nexo social del capital, supondría también la construcción de instancias de organicidad política ligadas a alguna clase de "poder-sobre": al menos, poder de la instancia representativa sobre los particulares, poder que garantice una vertebración política que no puede agotarse en la proliferación de devenires o experimentaciones descentralizados.

Estas reflexiones nos llevan a recuperar la "representación democrática" como forma organizativa vigente incluso en los procesos asamblearios de toma de decisiones. La representación democrática aparece como una forma precaria desde la cual las personas pueden lidiar con el conflicto político, una vez que se asumió su

inexorabilidad. La necesidad de la representación política responde a la paradoja de que la sociedad *no coincide consigo misma*, puesto que la estructuración política de la coexistencia humana excede la mera yuxtaposición de una multiplicidad de elementos. Representación democrática es el acto por el cual el conjunto de un conglomerado humano delega la toma de decisiones *en el propio conjunto*. La sociedad se desdobla, se reduplica en la representación, componiendo su propia trascendencia. Cada uno acepta, entonces, el carácter vinculante de las decisiones tomadas de conjunto. En ello radica la delegación: las partes políticas deponen su autonomía a favor del conjunto. Sin embargo, esa delegación no se corporiza en un individuo que monopolice la toma de decisiones, sino que el monopolio pertenece a todos (que ese "todos" se exprese en instancias de delegación o mediante asambleas plenarias es una discusión secundaria de técnica organizativa). La representación democrática permite tramitar el conflicto en la medida en que asume el carácter no-idéntico, no-total de la sociedad, introduciendo esa no-coincidencia en cierta forma de institucionalidad.

Una nueva crítica: totalidad y reificación en el pensamiento de Adorno

La posibilidad radical de la política, la posibilidad de la auto-interrogación social, supone a su vez una imposibilidad infranqueable: la imposibilidad de coincidir de modo general y pleno con el otro, introduciendo sus aspiraciones en un cálculo de previsibilidad exhaustiva. Esa imposibilidad implica que la vida en común sólo es posible a partir del conflicto y la distancia. Es preciso asumir el conflicto como una dimensión no superable de la coexistencia humana. En estos términos, la vida en común aparece como una posibilidad no-clausurable sobre la base de la imposibilidad de la coexistencia armónica. La constatación de esa imposibilidad lleva a asumir la hipótesis pesimista. Falta, empero, preguntarse por la posibilidad de un uso *emancipatorio* del pesimismo.

Adorno plantea una crítica del capitalismo y su Estado que recupera a Marx, pero subvirtiendo la dialéctica identitaria. Esta nueva crítica no parte de una esencia humana originariamente absoluta que perdería su identidad en una configuración histórica alienada. Por el contrario, Adorno asocia la reificación de las relaciones sociales al *primado de lo idéntico* en ellas, antes que a la falta de identidad.

En el "Excurso sobre Hegel" de *Dialéctica negativa*, al que ya nos referimos en detalle en el capítulo 2, Adorno vincula el primado de la identidad con la reducción del valor de uso a valor de cambio.

La "ley marxista del valor" comporta "la hegemonía de algo objetivo sobre los hombres individuales, tanto en su convivencia como en su consciencia" (Adorno, 2008: 278). Bajo el imperio de la ley del valor, que determina el movimiento económico a espaldas de los sujetos, la dinámica social se rige por un conjunto de leyes ciegas, que remiten a sus propios fundamentos abstractos y no a los cuerpos vivientes que las soportan. Si bien "la historia no tiene ningún sujeto global", puesto que se disgrega en fenómenos particulares y contradictorios, sin embargo parece dotada de una sustancialidad superior porque "durante milenios la ley del movimiento de la sociedad ha hecho abstracción de los sujetos individuales" (Adorno, 2008: 281). En particular bajo el imperio de la ley del valor, la dinámica económica no tiene por fin la gratificación humana. Los sujetos que en su hacer cotidiano sostienen con su espontaneidad la marcha económica son, sin embargo, instrumentos de esa marcha, que trabaja objetivamente para sus propios fines autonomizados. El principal de esos fines sociales autonomizados, impuestos por la organización mistificada de la sociedad, es la acumulación de capital, que sólo cuida de sí mismo, forzando a los sujetos a garantizarla sin importar demasiado las consecuencias que esto traiga para ellos.[4]

La reducción del valor de uso al valor de cambio significa que la vida social porta una rígida identidad consigo, gobernada por la necesidad autárquica y vuelta sobre sí misma de un principio económico independiente de los particulares. Lo que aliena a los hombres no es la pérdida de identidad con su esencia, sino precisamente la pura identidad del principio mistificado de la vida social, que aplasta a los cuerpos sufrientes precisamente porque, en lugar de acogerlos en su dinámica propia, se autonomiza de ellos en su recursividad ciega.

Adorno parte del principio de reducción al valor de cambio como paradigma de la identidad opresiva, pero no se limita a él sino que extrapola la crítica de la identidad a otras figuras históricas, como el Estado. Hegel, según Adorno, elevó antidialécticamente el Estado a realización de una idea pura, no contaminada por lo histórico. La separación así efectuada entre cosa y concepto, con todo, no responde puramente a motivos apologéticos, sino que expresa la tensión real en la constitución del Estado (o al menos de la forma de Estado que va asociada a la vigencia de la ley del valor). El Estado existente realiza en su propio ámbito la misma dinámica de identi-

4 Fredric Jameson ha destacado, con acertado ahínco, la importancia de la ley del valor como trasfondo de la crítica adorniana a la "identidad". Véase Jameson, 2010: 46-47.

ficación total que se da en la economía. Por un lado, como principio organizador de la vida social, se vuelve sobre sí mismo, sobre sus propios fundamentos. El Estado se constituye autonomizándose de su base social y fundándose autárquicamente en sí. Por eso –Adorno cuestiona de nuevo a Hegel– la Constitución de un Estado, si bien se produjo en el tiempo, aparece como algo no-histórico, como realización de una idea pura (Adorno, 2008: 327). El Estado actual (el Estado capitalista), igual que la economía orientada al plusvalor, se gobierna por sus principios soberanos, desvinculados de los particulares, a los que es en última instancia indiferente. No se funda en la transitoriedad de la vida social divergente y dinámica, sino en su propia abstracción frente a ella. Como, con todo, el Estado capitalista impera sobre los particulares, los somete a su propia legalidad heterónoma. La contradicción entre identidad y escisión, que Adorno desarrolla primero en la interioridad del sujeto y luego en la crítica de la economía de plusvalor, se actualiza también en un Estado que se constituye por su opresiva autonomización frente a la sociedad y a la vez reduce el movimiento social a sus propias condiciones abstractas.

Adorno llama "espíritu objetivo" o "espíritu universal" a la dinámica cosificada de las relaciones sociales (cosificada en las formas de acumulación de capital o Estado). También interpreta el movimiento del espíritu universal por analogía con la teología, como un movimiento teológico secularizado: "En el concepto del espíritu del mundo el principio de la omnipotencia divina se ha secularizado como el unificador, el plan del mundo como inexorabilidad de lo que sucede" (Adorno, 2008: 282). Sin embargo, su énfasis es diferente del marxista: el espíritu objetivo no se encuentra mistificado teológicamente por escindir la esencia humana, sino por remitir a sí mismo puramente. La marca de su cosificación es la omnipotencia, precisamente lo que el joven Marx atribuía a la venidera humanidad emancipada. Para Marx el hombre es originariamente "omnipotente" en la medida en que actualiza su esencia absoluta en toda vinculación mundana, pero pierde esa potencia primeramente total por la división de una vida social alienada de sí. Para Adorno, por el contrario, la omnipotencia de lo universal en la sociedad, la espesa coincidencia consigo de una universalidad social preponderante, es lo que constituye la mistificación de las relaciones sociales.

La crítica de Adorno, en este punto, completa la "justificación materialista" desplegada en el capítulo 2 sobre la base de la lectura de Postone. Si la dialéctica se rige por el presupuesto de la

identidad de lo social (pues postula una esencia humana absoluta que se aliena en la estatalidad política), en cambio el planteo adorniano hace de la coacción de la identidad el principio de la opresión bajo relaciones cosificadas. Paradójicamente, en la prelación de la identidad señalada por Adorno resuena la realización del ideal de unificación de lo social bajo el señorío del sujeto. El antisubjetivismo de Adorno se basa en la constatación del carácter reduccionista, desgarrado y antagónico de la identidad subjetiva. El sujeto, principio del sistema filosófico, se construye en un doble movimiento contradictorio: se separa de la *empiria* individuada, autonomizándose, y a la vez se apodera de ella como su principio. El sujeto, para ser principio de la totalidad sistemática, se abstrae de lo particular, pero simultáneamente se abre a ello para subsumirlo (Adorno, 2008: 30-35). La totalidad social, el espíritu objetivo cosificado, efectúa el mismo movimiento contradictorio. Por un lado, sin los particulares y sus espontaneidades no habría totalidad o espíritu: "sin ellos no sería nada" (Adorno, 2008: 281). El principio autárquico de la sociabilidad fetichizada se realiza efectivamente a través del conjunto de esa sociedad y sin los cuerpos vivos que la componen no existiría. "La historia no hace nada" pues no es más que el "complejo funcional de los sujetos individuales reales" (Adorno, 2008: 281). Sin embargo, la ley social autonomizada olvida a lo particular al conducirse por sus leyes puras y ciegas. Así, retorna puramente sobre sí, sin ceder ante los individuos que subordina. La identidad subjetiva, que vuelve puramente sobre sí y a la vez somete a todo lo diverso, no se aliena en el todo social, sino que se realiza en ello. El sistema filosófico y su principio, el sujeto como fundamento, encuentran su confirmación en la sociedad fetichizada. Lo que Marx aspiraba a invocar como estadio emancipado de la política, la "reducción de las relaciones al hombre mismo", ya se ha realizado. Así como el hombre elevado a sujeto dominador se pierde en los antagonismos que él mismo genera, de igual modo la totalidad social idéntica y autárquica se desgarra en el antagonismo entre universal y particular. Adorno denuncia la filiación de totalidad sistemática subjetiva y totalidad social objetiva:

> "La experiencia de esa objetividad preordenada al sujeto y a la consciencia de ésta es la de la unidad de la sociedad totalmente socializada. El estrecho parentesco que con ella mantiene la idea filosófica consiste en que no tolera nada exterior a ella misma." (Adorno, 2008: 290).

No-identidad: emancipación más allá de la totalidad

Se desprende del pensamiento de Adorno que lo universal y lo particular no pueden identificarse, pues el impulso a la identificación, principio de la sociedad mistificada, conduce a la totalidad de la contradicción. En esto Adorno se pliega a la hipótesis pesimista, según la cual la escisión, la no-coincidencia, es constitutiva de la sociabilidad. En su planteo no hay un "objetivo de reconciliación" clausurante como el que Abensour atribuye a Marx. En efecto, Adorno concibe la posibilidad de la reconciliación como asunción de lo no-idéntico: "La reconciliación sería la rememoración de lo múltiple ya no hostil, que es anatema para la razón subjetiva" (Adorno, 2008: 18). El pensamiento de Adorno, como el de Marx, aspira a suprimir y superar los antagonismos estructurales de la sociedad burguesa. Sólo que la reconciliación no está –para Adorno– fundida con el ideal de la identidad, que es en cambio comprendida como fundamento de la opresión. La promesa de la reconciliación aspira a derribar la rígida identidad de la totalidad social, habilitando el desaherrojamiento a lo particular y contingente. Antes que una democracia absoluta más allá de lo político, el contenido de esta promesa reformulada remite a la posibilidad de construir *otras formas de mediación política*, ya no autonomizadas en la recursividad ciega de sus principios puros, sino abiertas a la contingencia de lo particular.

Adorno no reprueba la simple aparición de una institución *exterior* en lo social. Como dijimos, la pretensión de unificación de la sociabilidad es parte de la dinámica opresiva del espíritu cosificado. La crítica de Adorno, en cambio, se dirige a la *autarquía* de las formas de mediación social (la preponderancia del valor de cambio y el Estado) frente a la sociedad misma. La autonomización no radica en la no-identidad o relativa exterioridad de esas formas mediadoras ante los particulares por ellas aglutinados, sino en su *independencia* frente a ellos. La universalidad social opresiva es aquélla que se halla *autonomizada*,[5] que se funda en sí misma (en la identidad consigo de sus principios puros) y no cede ante la sociedad que organiza. Lo que constituye al espíritu objetivo en una mediación social mistificada es su identidad consigo mismo, su prescindencia con respecto a la gratificación de los particulares, que son sacrificados a la prosecución de los fines soberanos de lo universal.

La autonomización de lo universal social implica que éste se erige cada vez sobre sí mismo, sobre leyes propias indiferentes a los

5 Tomamos esta noción de Cornelius Castoriadis. Sería interesante indagar las vinculaciones entre el concepto de alienación de Castoriadis y el de concepto de primacía de lo idéntico de Adorno. Para el concepto de institución alienada como institución autonomizada de la sociedad, véase Castoriadis, 2007: 160-182.

particulares y la heterogeneidad de lo social se ve subsumida a la forma extraña y negativa de una totalidad superimpuesta. En la construcción del espíritu universal, las peculiaridades múltiples que le son inmanentes son olvidadas en la construcción de un orden homogéneo que las subsume. A la vez, la universalidad social cosificada tiende a negar su carácter temporal e histórico. Las leyes sociales cosificadas aparecen como leyes naturales inamovibles: la ley de la sociedad capitalista "es natural por su carácter de inevitabilidad bajo las relaciones dominantes de producción" (Adorno, 2008: 325). Lo universal social vela su carácter histórico una vez que se recluye en sí mismo, en sus fundamentos propios e indiferentes a lo particular. Al retrotraerse a su pura identidad, no aparece en ello marca alguna de la contingencia histórica. Sólo abrazando a lo particular, cediendo ante ello, podría lo universal revelarse como dinámico. Mientras remita a sí mismo tenderá a silenciar la contingencia histórica en la afirmación de su propia identidad.

Antes dijimos que la asunción radical de la hipótesis pesimista es *imposible* bajo condiciones sociales heterónomas. La inversión adorniana de la crítica marxiana permite apoyar esta tesis. La asunción del pesimismo significa abandonar la pretensión de una coincidencia plena del sujeto con su existencia social y, correlativamente, dejar de lado la aspiración a construir una sociedad que suture la fractura entre lo universal y lo particular. Adorno nos muestra que ambas aspiraciones imposibles son resultado de la prelación de la identidad. Ésta conlleva la regresión de los individuos bajo el hechizo ideológico que los fuerza a adorar un ideal de coincidencia. El sujeto está "cortado a medida" por un universal que no tolera lo particular: "Las espontaneidades humanas de los individuos (...) están condenadas a la pseudoactividad" (Adorno, 2008: 319). Los individuos asumen en su lo más íntimo las antinomias espirituales y tienden por el peso de la ley social a detestar lo heterogéneo. Su espontaneidad es "pseudoactividad", actividad preordenada al imperio de lo universal y por lo tanto tendiente a la exclusión de todo lo diverso. A la vez, la propia factura objetiva de las sociedades sometidas a la totalidad de la contradicción excluye que estas asuman radicalmente su propia heterogeneidad intrínseca. El Estado y mercado capitalistas no actualizan una convivencia posible sobre el marco frágil de la conflictividad humana. Por el contrario, su dinámica objetiva tiende a clausurar las bases históricas de la posibilidad conflictivista. Lo que el espíritu objetivo realiza, pues, es justamente la imposibilidad de asumir lo no-idéntico como dinámica social, subsumiéndolo siempre a la equivalencia

consigo de una lógica social autonomizada en los fines alienados de la reproducción del capital o del poder.

La crítica adorniana del Estado, en suma, no reposa sobre las bases mítico-clausurantes de la prometida supresión de la política en algunos planteos del joven Marx. Muy por el contrario, la conceptualización de Adorno se dirige hacia un concepto de emancipación compatible con la hipótesis pesimista de la inexorable conflictividad o "incomodidad" de la convivencia humana. Bajo este nuevo concepto, la emancipación no remite a la supresión de la distancia entre lo universal y lo particular, sino a su radical aceptación. La construcción del universal-particular liberado, en suma, aspiraría a la dinamización de toda institución social alienada en sus propios principios. Esto supone la constitución de una organización social orientada a la felicidad de sus miembros y capaz de cuestionarse a sí misma en sus fundamentos, pero de ningún modo remite a la reunión definitiva de lo político y lo social ni a la sutura de todos los conflictos.

Repensar la crítica marxista

Lo anterior significa que necesitamos dejar de identificar la prefiguración del socialismo con la proyección de una sociedad sin conflictos, espontáneamente armónica. Asumir formas orgánicas de mediación política es una necesidad para la construcción de prácticas anticapitalistas estratégicamente más solventes, que puedan asumir la inexorabilidad del conflicto aun más allá de las sociedades de clase y su antagonismo característico. El marxismo ha confundido demasiado a menudo la crítica del capital con la crítica de la mediación política sin más. A la vez, la defensa "instrumental" de la centralización política discute la pertinencia de los métodos democráticos para encarar la lucha contra el capital, sin ofrecer una reflexión profunda sobre el problema del conflicto en una hipotética sociedad poscapitalista. Sin embargo, crítica del capital y crítica de la mediación política pueden separarse. Mientras el capital articula un modo de producción históricamente determinado, guiado por el imperativo de reproducir la ganancia y sometido a una dinámica fetichista y ciega; la mediación política tiene un alcance histórico sumamente amplio (existió antes del capitalismo y creemos que probablemente seguirá existiendo después). Esto se debe a que, nos atrevemos a aventurar, el nervio conflictivo de la sociedad humana es *transhistórico, ontológico*: es imposible construir una sociedad donde los hombres no entren en diferendos en torno a su vida en común. Los antagonismos objetivos del capital, basados en el carácter contradictorio de la economía del plusvalor, tienen en

cambio una factura histórica precisa, ligada a los últimos siglos de historia europea y mundial. La crítica al capital necesita dejar de orientarse por la promesa mítica de un más allá de la historia que absorba la mediación política en la inmanencia de lo social, para asumir la condición límite del conflicto humano como insuperable. En otras palabras, no podemos circunscribir el conflicto humano al antagonismo que desgarra las sociedades de clase. Éste último puede y debe ser abolido, no así el primero.

La propuesta emancipadora que aquí presentamos no apunta a la cancelación de lo político en una hipotética sociedad total ni comprende la mediación política como una forma de alienación del "ser genérico" absoluto. Por el contrario, la crítica del capital revela la naturaleza fundamentalmente "apolítica" de éste, en la medida en que su dinámica histórica ciega constriñe sistemáticamente la toma de decisiones políticamente mediada de los colectivos humanos. La idea de una sociedad comunista no se basa en la aspiración a construir una democracia absoluta que reabsorba lo político en lo social, sino en una radicalización política en todos los ámbitos de la vida social sometidos a la dinámica automática y ciega del capital.

Bibliografía

Acha, O. (2010) "La historicidad de la teoría crítica en Marx" en *Revista Periferias*, Año 14, Nº 19, Buenos Aires, FISyP.

Acha, O. (2012) *Para un revisionismo histórico de izquierda y otros ensayos de política intelectual*, Buenos Aires, Ediciones Herramienta.

Abensour, M. (1998) *La democracia contra el Estado*, Buenos Aires, Colihue.

Adorno, T. W. (2002) *Tres estudios sobre Hegel*, Madrid, Editora Nacional

Adorno, T. W. (2004), *Escritos sociológicos I*, Madrid, Akal.

Adorno, T. W. (2008) *Dialéctica negativa*, Madrid, Akal.

Albizu, E. (2000) *Hegel, filósofo del presente*, Buenos Aires, Almagesto.

Althusser, L. (1973) *La revolución teórica de Marx*, Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

Althusser, L. (1977) *Posiciones*, Barcelona: Anagrama.

Anderson, P. (1979) *Considerations on Western Marxism*, Londres: Verso (hay trad. cast., de Néstor Míguez de 1979, *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Méjico: Siglo XXI).

Antunes, R. (2013) *Los sentidos del trabajo. Ensayo sobre la afirmación y la negación del trabajo*, Buenos Aires: Herramienta.

Balibar, É. (2006) *La filosofía de Marx*, Buenos Aires: Nueva Visión.

Bensaïd, D. (2013) *Marx intempestivo. Grandezas y miserias de una aventura crítica*, Buenos Aires: Herramienta.

Blumberg, B. y Nogales, P. (2008) "Marx after Marxism An interview with Moishe Postone", *Platypus Review*, Enero 2008. Internet: http://platypus1917.org/

Bonefeld, W. (2004) "On Postone´s Courageous but unsuccesful attempt to banish the class antagonism from the critique of political economy" en *Historical Materialism*, vol. 13, nº 3, Londres: Brill.
Bonefeld, W. (2013) *La razón corrosiva. La crítica del Estado y el capital*, Buenos Aires: Herramienta.
Buck-Morss, S. (1981) Origen de la dialéctica negativa. (Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt), Méjico, S. XXI.
Castoriadis, C. (2007) *La institución imaginaria de la* sociedad, Buenos Aires, Tusquets.
Chakrabarty, D. (2000) *Provincializing Europe . Postcolonial thought and historical difference*, Princeton: Princeton University Press.
D´Emilio, J. (2006) "Capitalismo e identidad gay" en *Nuevo topo. Revista de historia y pensamiento crítico*, nº 2, 2006, Buenos Aires, Prometeo.
Deleuze, G. (2005) *Derrames. Entre el capitalismo y la ezquizofrencia*, Buenos Aires: Cactus.
Dotti, J. E. (1983) *Dialéctica y derecho*. Hachette: Buenos Aires.
Dussel, E. (1985) *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, México, Siglo XXI.
Farrán, R. y Biset, E. (eds.) (2011) *Ontologías políticas*, Buenos Aires: Imago Mundi.
Fracchia, J. (2004) "On Historical Abstractions and the Intersection of HistoricalTheory and Social Critique" en *Historical Materialism*, Vol. 12, Nº 3, London, Brill.
Habermas, J. (1987) *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus.
Habermas, J. (1989) "Modernidad: un proyecto incompleto" en Casullo, N. (ed.) *El debate Modernidad Pos-modernidad*, Buenos Aires, Punto Sur.
Hall, S. (1974). "Marx's Notes on Method: A 'Reading' of the '1857 Introduction'", en *Working Papers in Cultural Studies*, no. 6, pp. 132-171.
Hardt, M. y Negri, A. (2002) *Imperio*, Buenos Aires, Paidós.
Hardt, M. y Negri, A. (2004) *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*, Buenos Aires, Debate.
Harvey, D. (2004) *El nuevo imperialismo*, Madrid, Akal.
Hall, S. (1974). "Marx's Notes on Method: A 'Reading' of the '1857 Introduction'", en *Working Papers in Cultural Studies*, no. 6, pp. 132-171.
Hegel, G. W. F. (1994) *Fenomenología del Espíritu*, Méjico: FCE.
Hegel, G. W. F. *Lecciones de filosofía del derecho*, Buenos Aires
Hegel, G. W. F. (2010) *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, Buenos Aires: Losada.
Hobbes, T. (2004) *Leviatán*, Buenos Aires, Losada.
Holloway, J. (2002) *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Buenos Aires, Herramienta.

Holloway, J. y Löwy, M. (2002-2003) "La cuestión del poder puesta en debate" en la sección "Foros y debates" de la web de *Herramienta*. http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-23/la-cuestion-del-poder-puesta-en-debate

Holloway, J. (2011) *Agrietar el capitalismo. El hacer contra el trabajo*, Buenos Aires, Herramienta.

Honneth, A. (2009) *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*, Buenos Aires: Katz.

Horkheimer, M. (2002) *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, Editora Nacional.

Horkheimer, M. (2003) *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu.

Jameson, F. (2010) *Marxismo tardío. Adorno y la persistencia de la dialéctica*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Jay, M. (1984) *Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukcács to Habermas*, Los Angeles: UCLA Press.

Jay, M. (2009) *Cantos de experiencial. Variaciones modernas sobre un tema universal*, Buenos Aires: Paidós.

Laclau, E. (2005) *On Populist Reason*, Londres y Nueva York: Verso.

Lefort, C. (1990) *La invención democrática*, Buenos Aires: Nueva Visión.

Lenin, V. I. (1973) *El Estado y la revolución* en *Obras escogidas*, Tomo VII, Moscú: Editorial El Progreso.

Lenin, V. I. (1975) *La enfermedad infantil del "izquierdismo" en el comunismo*, Pekín: Ediciones en lenguas extranjeras.

Lukács, G. (1985) *Historia y conciencia de clase*, Madrid: Grijalbo.

Lukcács, G. (2004) *Ontología del ser social: el trabajo*, Buenos Aires: Herramienta.

Lyotard, J. F. (1987) *La condición posmoderna*, Madrid: Cátedra.

Mc Nally, D. (2004): "The Dual Form of Labour in Capitalist Society and the Struggle over Meaning: Comments on Postone", en *Historical Materialism*, Vol. 12, Nº 3, Londres: Brill.

Marini, R. (1991) *Dialéctica de la dependencia*. Disponible online en www.marini-escritos.unam.mx/004_dialéctica_es

Marx, K. (1975) *El Capital*, Tomo I, Buenos Aires, Siglo XXI.

Marx, K. (1971) *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, Tomo 1, Méjico, Siglo XXI.

Marx, K. (1972) *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, Tomo 2, Méjico, Siglo XXI.

Marx, K. (1976) *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, Tomo 3, Méjico, Siglo XXI.

Marx, K. (1987) "Introducción para la crítica de la *Filosofía del Derecho* de Hegel". En: Hegel, G. W. F., *Filosofía del derecho*, Buenos Aires: Claridad.

Marx, K. (2002) *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, Buenos Aires: Alianza.
Marx, Karl (2003) *Sobre la cuestión judía*, Buenos Aires: Prometeo.
Marx, K. (2004) *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1855*, Buenos Aires: Colihue.
Mazzeo, M.; Acha, O. y otros (2007) *Reflexiones sobre pode popular*, Buenos Aires, El Colectivo.
Mazzeo, M. (2007) *El sueño de una cosa. Introducción al poder popular*, Buenos Aires, El Colectivo.
Merlau Ponty, Maurice, 1955 *Les aventures de la dialectique*, Paris: Gallimard (hay trad. cast. de León Rozitchner, 1957, *Las aventuras de la dialéctica*, Buenos Aires: Leviatán,).
Miller, K (2004) "*The Question of Time in Postone´s Time, Labor and Social Domination*" en *Historical Materialism*, Vol. 12, Nº 3, London, Brill.
Neary, M. (2004) "The Dual Form of Labor in Capitalist Society and the Struggle over Meaning: Comments on Postone" en *Historical Materialism*, Vol. 12, Nº 3, London, Brill.
Palti, E. (2005) *Verdades y saberes del marxismo*, Buenos Aires FCE.
Petruccelli, A. (2010) *Marxismo . Interpretaciones y controversias*, Buenos Aires: Prometeo.
Petruccelli, A. (2011) *El marxismo en la encrucijada*, Buenos Aires: Prometeo.
Postone, M. (2004) "Critique, state and economy", en Fred Rush (ed.), *The Cambridge Companion to Critical Theory*, Nueva York: Cambridge.
Postone, M. (2006a) *Tiempo, trabajo y dominación social*, Madrid: Marcial Pons.
Postone, M. (2006b) "History and Helplessness" en *Public Culture*, Nº 18: 1, Duke: Duke University Press.
Postone, M. (2009) *History and heteronomy. Critical Essays*, Tokio: UTCP.
Quijano, A. (2000) "Colonialidad del poder y clasificación social" en *Journal of world-systems research*, vi, 2, summer/fall, pp. 342-386.
Quijano, A. (2005) "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina" en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, Buenos Aires.
Quijano, A. (2011) "¿Sistemas de producción alternativos?", en De Souza Santos, B. –(Coord.) *Producir para vivir. Los caminos de la producción no capitalista*, México, Fondo de Cultura Económica.
Rancière, J. (2006) *Hatred of Democracy*, Londres-Nueva York: Verso (hay trad. cast.: *El odio a la democracia*, Buenos Aires: Amorrortu).

Rancière, J. (2007) *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires: Nueva Visión.
Rosdolsky, R. (1978) *Génesis y estructura de El Capital de Marx*, Siglo XXI, Buenos Aires.
Shanin, T. (1983), *Late Marx and the Russian Road*, Monthly review Press, New York.
Schmidt, A. (1973) *Historia y estructura. Crítica del estructuralismo marxista*, Madrid: Alberto Corazón.
Schwarzböck, S. (2008) Adorno y lo político, Buenos Aires, Prometeo.
Sohn-Rethel, A. (1980) *Trabajo manual y trabajo intelectual. Crítica de la epistemología*, Barcelona: Viejo Topo.
Sotelo, L. (2009) *Ideas sobre la histora. La Escuela de Frankfurt: Adorno, Horkheimer y Marcuse*, Buenos Aires, Prometeo.
Virno, Paolo, 2004, *Cuando El Verbo Se Hace Carne*, Cacuts – Tinta Limón, Buenos Aires.
Žižek, S. (1992) *El sublime objeto de la ideología*, Méjico: Siglo XXI.
Žižek, S. (2003) "¿Lucha de clases o posmodernismo? Sí, por favor" en Butler, J., Laclau, E., y Žižek, S. *Contingencia, hegemonía y universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, Méjico: FCE.